印度的發現

賈瓦哈拉爾·尼赫魯著

印度的發現

賈瓦哈拉尔·尼赫鲁著

齐　文譯



世界[illegible]社

Jawaharlal Nehru

THE DISCOVERY OF INDIA

Meridian Books Limited

London, 1951

根据倫敦瑪丽迪安圖書出版公司一九五一年版譯出



印 度 的 發 現

(印)賈瓦哈拉尔·尼赫魯著

齐 文 譯

*

世界知識社出版(北京东总布胡同乙號甲區)
北京市書刊出版業營業許可証出字第55号
北京新華印刷厂印刷 新華書店發行

*

开本850×1168 公厘$\frac{1}{32}$·印張25·插頁17·字數552,000

1956年8月第1版

1956年8月北京第1次印刷

印數1—10,000 定价(7)3.50元

統一書号11003·25



賈瓦哈拉尔·尼赫魯



中譯本序言

在歷史的黎明期，古代文明在一些國家中成長起來。它們經歷了多次的中断，虽然留下了若干使我們追怀往昔的丰碑，但差不多已經从地球上消失了。

但是，在中國和印度这兩个國家里，不僅在歷史开始之际就有了这些早期文明，而且尽管有一切的盛衰隆替，变化更迭，它們連緜不絕，从未中断。因此，中國和印度具有这种長远的不中断的傳統和文化遺產。在过去，它們曾經彼此相互影响；在將來，它們也会这样的。它們彼此的关系，不僅对这兩个國家本身是極其重要的，而且对世界也是有重大意义的。

这兩个國家有着彼此間几千年來和平相处的值得自豪的記錄。它們已經有过許多交往，但这些交往是和平的，是文化上的。这是举世無双的記錄。

現在，我們以自由國家的身份再度相会，各自努力安排它的命运。各自可能有若干適合于对方的教訓。

我們已經共同奠定了我們称之为"潘查希拉"的國际关系的某些原則。这五項原則已經傳布到許多其他國家，并且日益獲得世界各族人民的同情。如果这些原則能为世界上一切國家所接受，并以誠实正直和一种合作的精神來奉行，那么确实就不会有战爭或

冲突的危险了。

現今世界充满了恐懼和不安，憎恨和暴力。几天以前，我們紀念了釋迦牟尼涅槃二千五百周年。他的和平教义过去曾經那么深刻地影响了印度和中國。在这个多难的煩惱的世界上，我們今天正在为和平而努力。为了創造和平的气氛，我們必須廓清恐懼与仇恨的气氛，并且鼓励各國之間的眞正了解。

这对于亞洲國家尤其是必要的，它們在不久的过去冲破了殖民地的外壳，并且在努力改進自己。在一年前的万隆会議上，我們已經看到了这种了解。

我这本書是十二年前在監獄里寫成的。因为那时我不能有所行动，我不得不回憶过去，并試圖窺探將來。我想了解我为其自由而奋斗的我的祖國。

这本書不是一部印度的歷史，甚至也不是一部关于这个國家所發生过的事件的連續性記載。这本書僅僅企圖了解它的悠久歷史中的生活的某些方面，了解激动着它的思想和感情的某些方面。我想，要眞正了解一个古國的現在，对它过去的这样一种了解，是非常必要的。

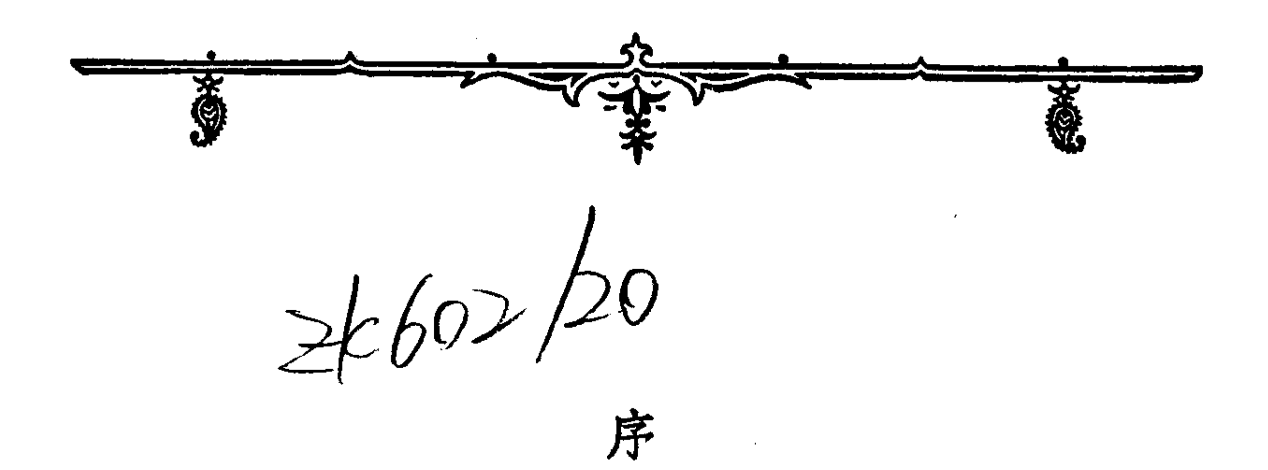
我希望：讀这本書可以使偉大的中國人民对我國有所了解；对于偉大的中國人民，我們珍爱他們的友誼，我們希望和他們的关系日益緊密。

賈瓦哈拉尔·尼赫魯

一九五六年六月九日于新德里。

“当耽于甜蜜沉思的时刻，
过去事物的回憶都涌上了我的心头。”

献給自一九四二年八月九日
至一九四五年三月二十八日
在亞馬那加堡壘監獄中的我
的同事和同監的人們



序

这本書是一九四四年四月到九月这五个月当中我在亞馬那加堡壘監獄中寫成的。原稿承監獄中几位同伴看过并且提供了一系列有价值的意見。我在監獄中校訂这本書的时候，我利用了这些意見，而作了一些补充。不消說得，沒有一位同伴对我所寫的負有責任或者一定要同意我所寫的。但是我必須向在亞馬那加堡壘里的獄中同伴表示我的深厚謝忱，因为他們和我的無数次交談和討論大大地帮助我澄清了对印度歷史和文化各方面的看法。即使为时不多，監獄总非生活愉快的处所，何况是經年累月哩！不过，它对我却是一个荣幸，因为我借此能够在生活中親密地接触这些具有卓越才能和修养的人們，他們还具备着廣达人情的高瞻远瞩，縱然在情感激动的瞬間也不会懵懂不清。

在亞馬那加堡壘中我的十一位朋友就是印度有趣的横剖面。他們在各自的方式上不僅代表着政治，而且代表着印度新旧的学術以及現代印度的各个方面。差不多主要通用的印度現代語文与曾經有力地影响着印度过去和印度現在的古典語文都有代表人物在場，而且往往是具有高深学術水平的人物。在古典語文中有梵語与巴利語，阿拉伯語与波斯語；近代語文有印地語、烏尔都語、孟加拉語、古甲拉特語、馬拉塔語、泰魯古語、信德語与奧理雅語。我

拥有这一切的富藏可供取用，而唯一能限制我从中獲得教益的是我个人的能力。虽然我对所有我的侣伴們都表示感謝，而我应該特别提出大毛拉艾卜勒·凱拉姆·阿薩德①，他的淵博学識常常使我愉快，而有时簡直使我折服；还有哥文·巴拉·潘特、納侖德拉·德夫与阿沙夫·阿里先生。

自从我完成这本書的寫作已經过了一年又三个月了，書中的某些部分已經多少有些陈旧过时，并且自我寫成后又發生了很多事情。我一度很想加以增补与修訂，但是我放弃了那种企圖。实在說來，我是不得不如此的，因为出獄后的生活是个不同的境界，沒有閑暇供思索或寫作了。对我說來，要把我所寫的重讀一次是很困难的事。原稿是用手寫成的；打成字却在我被釋放之后。我不能够抽出时間來閱看这打就的原稿，而这本書的出版正在延擱之际，我的女兒英廸拉援救了我，解下了我肩头的負担。这本書保存着在獄中所寫的原样，并無增添或修改，只是在書末加上一篇后記而已。

我不了解别的作者們对他們的作品怎样想法，可是当我讀到我以前所寫的作品的时候我总有一种奇异的感覚。如果那部作品是完成于沉悶而反常的監獄气氛当中而后來閱讀却在監獄以外，那种感覚就更增强了。那部作品我自然是認識的，可是又并不完全認識；好像是我正在讀着另外一个人所寫的为我所熟悉的作品，那位作者和我很接近而与我又有所不同。也許那就是一种衡量在我身上發生过的变化的尺度吧。

我对这本書也有这样的感覚。它是我的而又不完全是像今天

① 阿薩德(Maulana Abul Kalam Azad)博士，曾任印度國民大会党主席，現任印度政府教育部長。大毛拉是伊斯蘭教學者的尊称。——譯者

那种性格的我所有的；它所代表的毋寧是某个过去的我——已經与許多其他前后相繼的我連成一气，存在一刹那，尋又消逝了，留下來的僅僅是回憶而已。

賈瓦哈拉尔·尼赫魯

于阿南德欢乐寓廬，阿拉哈巴；

一九四五年十二月二十九日。





目　　錄

插圖目錄





第一章　亞馬那加堡壘

一　二十个月

亞馬那加堡壘。一九四四年四月十三日。

自从我們被解到这里已經有二十多个月了，我第九次入獄也过了二十多个月了。当我們到达这里时，在变得越來越陰暗的天空中閃爍着微光的一彎新月正欢迎着我們。月亮逐漸变圓的光明的上半月正在开始。从此以后，每次新月光臨，都提醒着我入獄的另一个月已过去了。我上次入獄也同样与新月俱始，剛巧在灯節之后。这經常在獄中陪伴着我的月亮随着親密熟悉程度的加深而愈來愈滋長着友誼，它使我想起这个世界的可爱、生命的茁長和凋謝、黑暗后的光明、死亡与复活相互替承而永無止境。它老是在变化着，可又老是一个样兒。我曾經观察过它的种种形相、种种情态；有时在黃昏时刻当影子变長的时候，有时在更深人靜的时候，有时当破曉的时候，黎明所發出的清香和草木颯颯的声音又帶來了來日的希望。計算天数和月数，月亮是多么有用啊，因为在人們可以看得見它的时候，它的大小与形狀相当精确地指示出这是一个月中間的某一天。它是簡便的日曆（虽然一定要时时調整），对田地里的農民來說，在指出时日的推移与季節的逐漸变易上，它是一个最方便的日曆。

三个星期我們在这里度过了，所有外界的消息全被隔絕。与任何东西沒有接触，沒有会客，沒有信件，沒有报紙，沒有無綫电。甚至我們的在此处的事实，都被假定着是國家机密，除管理我們的官員外，不讓任何人知道；可憐的机密啊，其实全印度都知道我們在那兒。后來，报紙准看了；若干星期后，近親寫來的关于家庭情况的信件也准許看了。但在这二十个月当中，沒有会客，也沒有其他的接触。

这些报紙登載着經过嚴密檢查的新聞。可是它們給了我們关于那正在毁滅大半个世界的战争以及在印度我們的人民受到怎样的遭遇的一些概念。除掉成千成万的人未經審判而关在監獄中或拘禁营中，成千的人遭到槍斃，成万的人从学校和学院里赶出來，以及与戒嚴法并無区別的一种法令已頒布施行于全國，恐怖和震驚使得大地变得黑暗之外，我們对我們这些人民的情况知道得太少了。他們的处境更要糟，远比我們要糟得多，那些成千成万在監獄中的人們像我們一样未經審判，他們不僅不能会客而且沒有信件和报紙給他們看，甚至連書籍都难邀准許。很多人因缺乏营养的食品而患病；有些我們的親愛的人們因缺乏適当的照料与待遇而致死亡。

有成千上万的战俘关在印度，他們多半是由意大利來的。我們曾將他們的命运与我們自己人民的命运作一比較。別人告訴我們：他們是按照日內瓦战俘公約的規定而加以管理的。但是，我們印度監犯和被拘留的政治犯們的生存条件，除了我們的英國統治者們憑他們的高兴随时得發布的法令之外，并沒有任何公約、法律或規則來加以約束，加以管理。

二　飢　荒

飢荒來臨了，它如幽灵一般，蹣跚不定，恐怖可怕非言語所能形容。在馬拉巴，在俾查浦尔，在奥利薩，尤其是在孟加拉的富庶而肥沃的省份里面，男女老少因为缺乏食物每天成千成万的在死亡。他們就在加尔各答的豪華的建筑前倒地死去，他們的尸体躺在孟加拉的無数鄉村中的污濁茅舍里，有的就死在農村的道路和田地上。人們在世界各处垂垂待斃，战場上互相殘殺；往往是猝然死亡，常常是壯烈牺牲，为主义而死，为目的而死，在我們这个瘋狂的世界里，死亡彷彿是坚定冷酷而不可避免的事，是我們所不能塑造或不能控制的生命的驟然終結，到处有死亡，死亡是太平凡了。

但是在我們印度这里，死亡沒有目的、不合情理、沒有必要；它是人类無能和麻木不仁的結果，它是人为的，恐怖慢慢地蔓延开來而無法挽救，生命被吞沒而枯萎以至于死亡，死神从萎縮的眼睛与干癟的骨架中向外瞻望，虽然生命还在想苟延殘喘。說出这种情况是被認为不妥当或不適合的；要談論或描寫令人不快的話題是被認为粗鹵的举动。这样作法是把不幸的情况“戲剧化”了。虛伪的报道由那些在印度或英國的負責当局發布出來了。但是尸体却不能够視而不見，它們是明擺着的事实。

正当地獄的火焰在毁滅孟加拉与其他地方的人民的时候，高級当局先对我們說由于战时的繁荣，印度許多地方的農民的粮食簡直多得吃不了。后來又据說这毛病是归咎于省自治的关系，而在印度的英國政府或在倫敦的印度事务部，因为都是些拘守憲法的人們，不能干涉省里的事务。实际上那憲法被停止、褻瀆、不理睬或每天因总督——他的权力是唯一而無限的——發布的成百道

的法令与条例而变更。那憲法畢竟只是意味着單独一个人的不受控制的独裁統治，他在印度不对任何人負責，而且拥有較世界任何地方任何独裁者更大的权力。那憲法通过一些常設的行政部門來执行，主要是印度的文官和警察，它們主要对省長負責，而省長就是总督的代理人，即使还有廳長存在，省長也很可以不理睬这些廳長的。这些廳長們，無論是好是坏总是忍辱負重地生活着而不敢違抗从上面來的命令，甚至于連名义上隸屬于他們的服务部門的所作所为都不敢加以干涉。

最后，某些措施終于实行了。發出了一些賑济。可是一百万人，或者是兩百万人，或者是三百万人已經死掉了；沒有一个人知道在这恐怖的歲月里有多少人是死于飢餓或死于疾病。沒有一个人知道有多少百万的憔悴了的少男少女和兒童僅僅从死亡中逃出來而肉体和精神已受到損伤和毁坏，而蔓延开來的飢荒和疾病的恐怖仍然籠罩着大地。

罗斯福总統的四大自由，包括不虞匱乏的自由。可是富足的英國与更富足的美國却很少注意到使印度死去几百万人的那种肉体的飢餓，正如他們也很少注意到精神上的燃燒着的飢渴，那种飢渴正使印度人民憔悴衰萎。据說挽救印度是用不着金錢的，而由于战时的需要，載运食粮的船只也不够用。可是尽管政府的阻撓和意欲將孟加拉那幕驚心动魄的悲剧縮小到最低的限度，在英國和美國还有其他各处敏感而热腸的男女們都來援助我們了。尤其是中國政府和愛尔蘭自由邦，虽然自己的富源不足，又有很多本身的困难，还是給予了慷慨的援助，由于他們曾有过飢餓与窮困的痛苦經驗，因此体会得到印度的肉体与精神困苦之所在。印度有一种久远的記憶力，但是任何其他的事情不管它記得也罢忘記也罢，

她永不会忘怀这些仁慈而友好的行动。

三 爭取民主的战爭

在亞洲、欧洲和非洲，还有在橫过太平洋、大西洋和印度洋的廣大地区上，战爭帶着它一切可怕的形象爆發起來了。在中國有將近七年的战爭，在欧洲和非洲有四年半以上，还有那兩年零四个月的世界大战。这是反法西斯主义反納粹主义和反对那妄想獲得世界霸权的战爭。在这战爭年代里，我却一直在此地及印度其他各地的監獄里度过了將近三年的时間。

我記得在法西斯主义与納粹主义的初期，我对它們是怎样的反应，而且不僅是我，还有印度的許許多多的人們。日本对中國的侵略是怎样深深地激动了印度而使得对中國的悠久友誼又复苏了；意大利的强占阿比西尼亚是怎样地使我們深惡痛絕；捷克斯洛伐克的被出賣是怎样地使我們痛心而苦惱；西班牙共和國在極度英勇坚忍的斗爭之后終归失敗的悲剧是怎样地使我个人和其他人們感到切身悲痛。

使我們痛心的不僅僅是法西斯主义与納粹主义任性所做出來的那些有形的侵略行为，也不僅僅是那些附帶發生的令人可怕的粗野与殘忍的行为，还有他們所坚持并且那样高声叫囂地宣布的原則，他們企圖用來支配他們自己的生活的理論，这些原則与理論跟我們現在所信仰的以及自古以來所坚持的一切是背道而馳的。即使我們忘記了民族的过去而漂泊無依，我們自己的經驗——即使披着各种外衣而來，并且为了面子关系还不免有几分乔裝——也足够教導我們：这些納粹原則和关于生活及國家的理論終將把我們引到甚么地方去。因为我們的人民曾經做了就是这种原則和

統治方式的長期牺牲者。因此我們对于法西斯主义与納粹主义立刻坚决地予以反对。

我記得在一九三六年三月的初期，我怎样拒絕了墨索里尼約我去訪問他的懇切邀請。許多英國的首要政治家們在近年來当意大利已变为交战國的时候提起这位法西斯領袖总是嚴辞譴責；然而在那些日子里，却是用着親切而欣羡的口吻來談論他，并且贊揚他的政权与方式。

兩年后，在慕尼黑会議前的夏天，我被納粹政府邀請訪問德國，这邀請还附具一个意見，就是他們知道我是反对納粹主义的，可是他們希望我去親眼看看德國。我可以作为他們的貴宾或私人游歷；可以用我自己的姓名或假名而去，全憑我自己的意思；而且我有随意到任何地方去的完全自由。我再次委婉地謝絕了。我却去到了那“遼远的國家”捷克斯洛伐克，关于这个國家就連那时的英國首相也知道得很少。

在慕尼黑会議以前，我遇見了一些英國內閣的閣員們和英國的其他杰出的政客們，在他們面前我大胆地闡述了我的反法西斯与反納粹的見解。我發現我的見解不受欢迎，他們对我說要記住还有許多其他的問題应該考慮到的。

在捷克斯洛伐克危机当中，我所看到在布拉格与在苏台德区，在倫敦与巴黎以及在國际联盟大会正在举行的日內瓦等处英法的政治家的态度使我驚愕并且使我厭惡。用綏靖兩字來形容这个政治家的态度似乎是太軟弱無力了。在这种气氛后面，对希特勒不僅有一种恐懼，而且是一种偸偸摸摸的歌頌。

可是現在，命运的車輪却离奇地迴轉了；当反法西斯主义与反納粹主义的战爭正在激烈進行的时候，我和与我意見相同的人們

却必須在監獄中消磨我們的歲月；而許多那些一向对希特勒和墨索里尼卑躬屈膝并且贊同日本侵略中國的人們竟然高举着自由、民主与反法西斯主义的旗帜。

在印度这种变化是同样可驚的。正如在其他的地方一样，有一班吃政治飯的人們徘徊于政府的周圍而仰其鼻息，并傳播他們認为必將獲得重要人物贊同的一些見解，在这些人物面前他們不断地乞求恩典。还不是太久以前有过这样一段时期，他們贊美过希特勒和墨索里尼并且將他們頌揚推崇作为典范，一面他們又用鈴鐺、書本和蠟燭[①] 來詛咒过苏联。現在可不是这样，因为时运轉变了。他們是些政府和土邦的高官顯宦，同时他們大声嚷着他們是反法西斯主义与反納粹主义的，甚而高談民主——虽然是屏息而談——認为它是值得想望的东西，只是相隔遙远而已。我时常暗自揣測，假如事势發生了不同的轉变，他們將会取怎样的行动啊，然而这是用不着去揣測的，因为不管誰碰巧掌握政权，他們都会用花环与頌辞去表示欢迎的。

在大战發生的許多年前，我心中就充分估計到正將來臨的战爭。我考慮到它，談論到它，寫到它并且为它作好了心理上的准备。我希望印度在这次巨大的斗爭中充当一个热心而活动的角色，因为我感觉到崇高的原則將处于生死关头了；而从这次斗爭中，在印度与世界將要出現偉大而帶革命性的变化。在当时，我并不以为印度会受到直接威脅，或有受任何实际侵略的可能性。然而我希望印度对战爭做出自己的充分的貢献。可是我深信只有作为一个自由的及平等的國家方能發揮它的作用。

① 鈴鐺、書本和蠟燭(Bell, Book and Candle)系罗馬教革去教徒的仪式，式終时閉書滅燭鳴鈴，故云。此处用作譬喻。——譯者

那就是國民大会党的态度。它是印度的一个大党。多年來是一貫的反法西斯主义者与反納粹主义者，就像它曾是反帝國主义者一样。它支持过西班牙共和國、捷克，而且始終支持着中國。

而現在，國民大会党被宣布为非法，不許有任何的活动已經近兩年了。國大党是在牢監里。它所选举出來的省議会議員們，这些議会的議長們，大会所屬的卸任廳長們，市長們和市自治机关的主席們，都在牢監里。

就在那同时，正在進行的却是那为民主、为大西洋憲章、为四大自由的战爭。

四 在獄中对时間的感覺。对行动的要求

在獄中，时間似乎改变了它的性質。"現在"几乎不存在了，因为可以分別"現在"和死一般的"过去"的那种情感和意識在这里都沒有了。甚至連外面世界的積極活动，生死的信息，都有点虛幻若夢，固定不动而毫無改变，好像是屬于"过去"似的。外在的客观的时間不复存在了，只有內在的与主观的意識仍然繼續存在，不过也很微弱，除非思想將它从"現在"抽出來，去体会一种在"过去"或"將來"时間中的真实性。如同奧古斯特·孔德所說过的一样，我們过的是死人的生活，封閉在我們的"过去"里面，而在監獄中，当我們設法从追憶"过去"或憧憬"未來"的这种飢渴而幽閉着的情感中尋找一些滋养料的时候，尤其是这样。

"过去"有一种靜寂性与永恒性；它是不变的而且有一种永远無窮無尽的特性，宛似一幅油画，或是一座青銅像，或一塊大理石像。它不受現在的暴風雨和动乱所影响，維持着它的庄嚴与平靜，并且引誘着受折磨的精神和苦悶的心灵到它的圓拱形的陵寢下找

一个庇蔭。那里和平而安全，而一个人甚至可以意会到一种精神上的特質。

但它不是生命，除非我們能在它和充滿着矛盾与問題的“現在”之間找出一个生动活潑的联系來。如果沒有热情与行动的要求——这正是生命的要素——它就是一种为藝術而藝術的毫無意义的东西了。沒有那种热情与要求，希望与生命力就要逐漸消失，陷于生存的低級水平之上，緩慢地消沉下去直到不再生存。我們变成了“过去”的俘虏，同时它的某些固定性和我們粘連在一起了。在行动被阻止的監獄里面我們变成死板的獄中生活的奴隸的时候，这种心理狀态就更易出現了。

然而这“过去”老是和我們在一起，我們之所以为我們以及我們所有的一切都是从“过去”而來的。我們是“过去”的產物，而且我們是沉浸于“过去”中來生活的。不了解“过去”，不感覚到“过去”是我們心灵中一种活的东西，就是不了解現在。將它和“現在”結合起來并將它擴展到“未來”去，在不能这样結合的时候，就和它截然脫离。使这一切成为思想和行为震顫悸动着的資料——那就是生命。

一切强有力的行动皆發源于生命的深处。所有个人的甚至种族的悠久过去，都为那行动的一瞬間准备了心理背景。种族的記憶，由于遺傳、环境和教养的影响，潜在意識的要求，从幼年和童年时期开始的思想、夢想和行动，这一切奇妙而强有力地交織起來，就必然推向一种新的行动；而这个新行动又变成影响“未來”的另一个因素。影响着“未來”，局部地決定着“未來”，而且可能是甚至在很大程度上決定着“未來”，可是这当然不完全是宿命論。

奧罗宾多·哥斯在某处寫道：“‘現在’好比‘純潔而清白的一

瞬'，它好比时間和存在中的刀口，把过去和將來分割开，'現在'是存在的，可是轉眼又不存在了。"这句話是动人的，但是，它究竟是什么意思呢？这清白的一瞬从"未來"的紗幕中浮露出它整个赤裸裸的純潔來和我們接触，而立时就变成污穢而陈腐的"过去"了。是不是我們玷污了它并且褻瀆了它呢？或者这一瞬因为和"过去"一切的淫賤密切結合着而根本并不是那样清白呢？

在哲学意义上是不是有人类自由那样一种东西，还是只有一种机械的宿命論，我可不知道。有極大部分的事情看起來一定为过去复雜事件所决定，而这些事件是逼迫个人和往往压倒个人的。甚至他所体驗的內心冲动、自由意志的表面上的表現，可能它本身也是受着限制的，如叔本華說过："人能够做他所想做的，但不能想他所要想的。"在我看來，信仰絕对的宿命論似乎不可避免地要導致無为，導致生命的死亡。我的对生命的一切看法都是反对这种信仰的；不过，那种反对的本身当然可能仍是为以前的事所限制的。

我并不經常为那些不能解答的哲学問題或形而上学的問題煩心。在監獄里的長期寂靜中，甚或正在緊張的行动当中，我們有时都会几乎是不知不覚地想到了这些問題；尽管面臨着某些苦痛的經歷，它們却帶來了超然或安慰的感覚。但是充滿于我心中的往往是行动和关于行动的思想；当行动被阻的时候，我就想像我正准备着要行动了。

行动的呼喚長时期以來就常在我心；并不是行动从思想分离，而寧可說是从思想中溢漾出來并且互为循环。这样时候是少有的，就是当这兩者之間充滿諧和，思想導致行动而在行动里得到完成；行动又反回到思想上去造成更充分的理解——于是我就体会

到生命的充沛以及在那生存的刹那中的鮮明活躍的强度了。可是这样的刹那是少有的，非常少有的，往往是这一个超越于另一个而缺乏諧和，使这兩者一致是徒劳無益的。很多年前，有过这样一段时期，当我生活在一种情感蓬勃的情况的时候，我曾被吸引着我的行动所包圍了。現在，我的青年日子好像很远了，不僅僅是因为歲月逝去，而尤其是因为海洋般的經驗与苦痛的思潮將它們从今天分隔开了。現在，以往的精力横溢是減少多了，那几乎不可控制的冲动也变得柔和起來了，而热情与感情都被抑制。思想的負担經常是个障碍，而在心灵中曾經一度把握得住的，而今却疑懼潛入了。也許这正是年齡关系，或者是我們时代的一般气質使然罢。

可是甚至現在，通过暫时的思想斗爭后，这行动的呼喚仍激动着我內心不可思議的深处，我想要再体驗一次"那可爱的欢乐的冲动"，这冲动轉向着風險和憂患，面臨死亡而且对死亡加以嘲弄。我对死亡并無迷恋，虽然我并不認为它使我害怕。我不相信人生是虛無的或出世的，我曾爱恋着人生而且它仍然吸引着我，因此我想用我自己的方式來体驗它，虽然在我的周圍許多看不見的障碍滋長起來。可是，正是那欲望引導着我去調弄生命，窺探着它的边緣而并不是作它的奴隸，这样我們就可以更好地來相互尊重了。也許我应当成为一个飛行員，这样，当生命的疲沓和無聊压服着我的时候，我能够突过紛紜不定的云層并且对我自己說：

"我权衡过一切，經过我的理智，
和这生命、这死亡相比較，
未來的歲月好像是生命的虛度，
逝去的歲月也像是生命的虛度。"

五 "过去"对于"現在"的关系

这种行动的要求，这种通过行动來体驗生活的願望，影响了我的全部思想和活动。持久的思想不但它本身就是一种行动，甚至又变成了"未來"行动的一部分。它并非完全是抽象虛幻而与行动和生命無关的东西。"現在"是由"过去"逐漸導致的，而目前行动的瞬息又是"未來"所从出來的；这三者是糾結难解并且相互关联着的。

虽然在獄中，我的看起來好像是沒有行动的生活，总想办法通过一些思想和感情的过程把它与未來的或想像的行动联結起來；这样，它使我獲得了一定的滿足，要不然就將变成一个眞空而生存將成为难于忍受的了。当实际的行动被阻撓的时候，我曾去搜尋过一些这样接近"过去"与歷史的門徑。因为我自己的个人經歷往往接触到歷史事件，而有时候甚至于在我自己的范圍內对那样的事件有所影响。对我說來，將歷史当作一种活生生的过程來观察并非困难，因为在某种程度上我能够把我自己和它打成一片。

尽管我研究歷史不久，而且沒有通过一般的直接方法來下功夫学習一大堆事实和年月日而从它們当中引出結論与論断，可是它們对我的生命進程無关。只要我这样作，歷史就对我有一点意义了。我对超自然的或來生的問題兴趣更少。科学与现代的問題以及我們今生的問題更多地吸引了我。

某些我僅僅蒙矓地意識到的思想、情感与要求的混合起來的东西使我行动起來，而行动又叫我返回到思想和理解"現在"的願望上去。"現在"根源于"过去"，因此我曾对"过去"作过探索的旅程，总想着在它当中尋出一个端倪以認識"現在"，如果是有端倪的

話。就是当我沉思于很远而很久的“过去”事情和人物以致忘却我在何处或我为何人的时候，“現在”一直还在支配着我。假若我偶然地感覚到我屬于“过去”，那么在“現在”我同样也感覚到那整个“过去”是屬于我的。“过去”的歷史已消融于同时代的歷史里；它变成了活生生的現实，跟苦痛和欢乐的感情連接起來。

如果“过去”有变成“現在”的趋势，那么“現在”也有时候倒退到遙远的“过去”并且擺出了它的固定的、如雕像般的外貌。在行动本身的緊張当中，可能驟然会生出一种感覚，仿佛它有些像“过去”的事情，而有人正在注視着它，好像在回憶似的。

我曾企圖發現“过去”与“現在”的关系，这使得我在十二年前用書信的形式寫了一本“世界歷史之一瞥”① 給我的女兒。我尽可能的寫得淺近而平易，因为我正是寫給一个十多歲的小姑娘看的，但那寫作的动机是对于發現的渴望和探索。我滿怀着冒險的念头并且生活在不同的連續的时代当中和古代男女結为朋友。在獄中我有的是閑工夫，用不着慌忙或者在一个指定的时間內完成一樁工作。因此我讓我的心灵漫游着或是暫时沉靜下來使它与我的心境保持协調，讓印象深入下去，并且用血肉來充实这过去的枯骨。

这同样的探索使我后來寫成了我的自傳，不过限于比較熟悉的时代和親近的人們而已。

我想在这十二年当中我有了很多的改变，我更耽于沉思了。也許有了較大的穩重和平衡，某种超然的意識，和一种更为寧靜的精神。現在我不会像已往那样被悲剧或我所認为悲剧的东西所战

① “世界歷史之一瞥”(Glimpses of World History)，倫敦Lindsay Drummond Ltd.出版。(原注)

勝了。虽然这悲剧的范圍远为廣大，可是騷动与紛乱是減少而更为暂时的了。我不知道这是否是听天由命的精神滋長了呢，抑是心情逐漸麻木了呢？这是否僅僅是年齡关系和生命力与生命热情的減退呢？抑或是由于長期的監獄生活，生命就慢慢地衰老下去，而充滿內心的思想与日俱逝，在暂时停留以后，留在后面的僅是微波呢？苦痛的心灵力求解脫的方法，由于反复的冲激致使意識麻痹不灵了，这使人不禁有了一种感觉：这样众多的邪惡与不幸使世界蒙罩着陰影，因此稍微多些或再少些都沒有分别了。只余下一件事是不能从我們这里夺去的：那就是拿出勇气与尊嚴來行动，并且坚持那赋予人生以意义的理想。然而那不是政治家的道路。

有人过去这样說过：死亡是每一个人与生俱來的权利。这是用一句奇妙的話來表达出一樁明明白白的事情。这是沒有一个人否認过或能够否認的与生俱來的权利，而我們一切人皆在尽我們所能去設法遺忘和避免它。关于这句成語，还有些地方是新奇而动人的。那些这样辛酸地控訴着生命的人們是总有方法从当中脫身出來的，假如他們願意这样选擇的話。那总是我們力量所能达到的。如果我們不能主宰生命，我們至少能够主宰死亡。这种使人欢愉的思想減少了一筹莫展的心情了。

六 人生哲学

六七年前一位美國出版家請求我为他所筹备的論文集寫一篇关于我的人生哲学的文章。当时我为这个意見所打动，可是又迟疑起來了，而我越多加思索，不情願的心情就越滋長了。結果，我沒有寫那篇文章。

甚么是我的人生哲学？我不知道。早几年我不会这样迟疑

的。那时候我的思想与目的是明确的，后來却漸漸消失了。过去几年在印度、中國、欧洲和全世界其他地方所發生的大事使人惶惑、煩惱和痛苦，而未來变成模糊陰暗，幷且失去了曾經一度在我心中具有的那种明朗的輪廓。

对基本問題的疑慮和困难幷沒有妨碍我立时采取行动，不过使得那活动的尖銳性略微迟鈍些而已。我不能再像青年时代那样勇往直前地去起作用了，那时，我好比一枝弦上的箭，朝着我所选定的目标直射去而不顧一切。然而我还是在起作用，因为旣有行动的要求，又有那种行动和我的理想之間的眞实的或想像的协調。可是我对我所看到的政治現象越來越增長了反感。我对人生的整个看法似乎逐漸在起变化了。

昨日的理想和目的仍是今日的理想，只是已經失去一些光彩；尽管人們似乎还在向它們奔赴而去，可是曾經給予心胸以溫暖和賦予肉体以活力的那种燦爛美妙却再也找不到了。邪惡的獲勝本就够多了，而更糟糕的是那似乎是这样正当的事情竟被粗鄙化和歪曲。是不是人性在本質上就那样地惡劣，必須經过世世代代的磨煉，歷尽灾难和不幸，才能够合理地立身处己幷把人类从現在的貪淫、强暴、奸詐的畜道中解放出來呢？幷且在另一方面，是不是在現在或最近的將來所有把它根本改变的一切努力都注定要失敗呢？

目的与手段，它們是不是不可分离地連結在一起，彼此在起作用，而錯誤的手段会歪曲幷且有时甚至会摧毁了所抱負的目的呢？但是，正当的手段很可能不是軟弱自私的人类天性所能有的。那么，怎么办呢？不行动就是完全承認失敗和屈服于邪惡；行动就往往是对某种邪惡形式的妥协，跟附帶着由这样妥协所造成的一切

不幸的結局。

我起初对人生問題的理解多少是科学性的，帶着些十九世紀和二十世紀初期科学的輕易的乐观主义。我所拥有的安定舒適的生活以及精力和自信，更增加了那乐观的情緒。一种模模糊糊的人道主义很合我的心意。

我所眼見为人們所信奉甚至也为有思想的人們所首肯的宗教，勿論它是印度教、伊斯蘭教、佛教或是基督教，都幷沒有能够打动我。它似乎是与迷信的仪式和教条的信仰密切地联系着的，而其中隱藏着的理解人生問題的方法不用說是不科学的。它含有巫術的成份，是一种盲从的輕信，对超自然力的信賴。

可是这点是明顯的，宗教曾塡补过一些人类天性深切感到的內心需要，幷且全世界大部分人們沒有一些宗教信仰就不行了。它產生过許多善良类型的男男女女，又產生过执迷的、心地褊狹而殘酷的暴君。它提供了一套对人生的評价，虽然那些評价中有些已不適用于今日甚或有害了，另外的一些仍然为道德与倫理的基礎。

自廣义言之，宗教所处理的是人类經驗中未經翔实証明的領域；这就是說沒有經过現代实証科学知識所研究过的領域。虽然科学与宗教的方法彼此絕不相似，而且在很大程度上它們不得不与不同种类的導体發生关联，而在某种意义上，可將它認作是已知和已被开始翔实証明的領域之伸展。这点是顯而易見的，就是在我們周圍还存在着廣大未知的領域，那有輝煌成就的科学虽正朝着那方向試行接近，而对这領域却知道得太少了。可能也是由于科学的正常方法只涉及可見的世界和生命的过程，幷不能完全適用于心灵的①、藝術的、精神的以及其他不可見的世界的其他成份

上。生命并不完全限于我們所見所聞和所触，这可見的世界是隨时間与空間而变化的；它是不断地和其他不可見的世界——可能更为穩定些或者同样具有变化無常的成份——相接触，沒有一个有思想的人能够对这不可見的世界置之不問。

关于人生目的这些問題，科学告訴我們不多，或者它簡直沒有告訴我們任何东西，它現在正在擴大它的疆界，而且不久可能就侵入这所謂不可見的世界來帮助我們在它最廣的意义上理解这人生目的，或者至少給我們一些閃光以闡明人类生存的問題。科学与宗教之間旧有的爭执采取了新的方式——將科学方法应用于感情与宗教的体驗上。

宗教消融于神秘主义、形而上学和哲学。曾經有过偉大的神秘主义者，他們是些有吸引力的人物，不能够把他們当作自欺的愚人而輕易撇开。可是神秘主义——在狹义上却使我激怒；它似乎是含糊、柔弱和萎靡不振，不是智力上的嚴格鍛煉，而是放弃了心智机能，去生活于感情的海洋中。这体驗可能偶然会使得我們洞察出內心的与比較不明顯的过程來，但它也可能会引導到自欺。

形而上学和哲学、或是形而上的哲学更能感动人的心意。它們需要苦思、邏輯与推理的应用，虽然这一切皆必須根据于某些假定是顯而易見的前提之上，不过它还可能是也可能不是眞实的。一切有思想的人們多少总要对形而上学和哲学涉獵一下，因为不这样作就是漠視我們这宇宙的很多方面的情景了。一些人对形而上学和哲学可能較其他的人感受更多，而它們所强調的地方可能因时代不同而有所异趣。在古代世界的亞洲和歐洲，所有的主張

① 此系照一九四六年紐約版 'Psychical' 字样翻譯。一九五一年倫敦版作 'Physical'。——譯者

均强調認为內在生命对于外物是至高無尙的，这就必然地引到形而上学和哲学。現代的人更多專心致志于客观外界的事情，可是在危机的瞬間和精神煩惱之际，就是他也往往回轉到哲学与形而上学的思考上去。

虽然我們之中的大多数人未加思索就接受了我們这世代和周圍环境所特有的一般观点，我們却都有一些不明确的或比較精确的人生哲学。我們之間很多人也把某种形而上学的概念当作我們生長于其中的信仰的一部分而加以接受了。我并不曾被形而上学吸引过；事实上，我对含混的思索怀着某些厭惡。可是我有时在試着了解古代或現代形而上学和哲学思想的謹嚴体系的时候，我感到某种理智上的沉醉。但是我从來未曾感到心安理得，并以一种慰借的心情从它們的魔力中逃脫出來。

我所关心的根本是現世和今生，并非甚么别的世界或來生。是否有像灵魂这样的东西，或是否死后还有生存的东西，我不知道；这些問題虽关重要，絲毫未使我有一点煩心。我生長于其中的环境，把灵魂——或称之为"阿特瑪"(自我)更好些——与來生、因果报应的"羯磨"(業)理論和輪廻都視为当然。我曾为这所影响，因之，在某种意义上，我对于这些假想是有好感的。可能有灵魂，它在肉体死亡之后还能够存在；而主宰着生命行动的因果論也似乎有理由，虽然当一个人想到"終極之因"时就会引來明顯的困难了。假定灵魂存在的話，輪廻之說就似乎也有些合乎邏輯了。

但是，作为一个宗教信仰，我不相信任何这些或其他的理論和假想。它們不过是对于我們几乎全不了解的未知領域的理智的探索。它們并未影响我的生活，不管后來証明出它們正确或錯誤，对我都沒有多大关系。

唯灵論同它的降神術和它所謂的精神之顯示以及类似的东西，在我看來这种用以調查心灵的現象与來世神秘的方法寧可說是非常荒誕而不適当的。它往往更为惡劣，因为它利用了想獲救或解脫精神痛苦的那些过于輕信的人們的情緒。我不否認某些心灵現象可能有其眞实的根据，但是照我看來所用的手段似乎近于完全錯誤，同时这个从零零碎碎証据中得出來的結論是不能認为正当的。

当我看这世界的时候，我意識到深不可測的神秘。在就我所能理解的范圍內，我有一种了解世界的要求：那就是去和它融和在一起从而去充分体驗它。但是照我看來，理解的方法主要是科学的方法——采用客观的方法，虽然我領悟到像絲毫不差的客观性这样的东西可能不存在的。如果主观的成份是难以避免和必然的，它就应当尽可能地受到科学方法的限制。

神秘的东西是什么，我不知道。我不称之为上帝，因为关于上帝的說法有許多是我不相信的。我發現我自己不能够根据神人同形說來設想一个神或任何未知的至高权威。而很多人偏偏这样想法的这种事实是經常使我驚愕的根源。任何具人性的神的概念，在我看來是很詭异的。在理智上，我能够多少体会些一元論的概念，同时我为吠檀多哲学的不二論（非二元論）所吸引，但是我并不自命懂得它的一切深奧和錯綜之处，我認識到对这些問題的一点点理智上的体会是不够的。与此同时，吠檀多哲学以及其他类似的見解，他們模糊而無形地神游于“無限”之中，頗使我吃驚。大自然的多样性和充沛激动着我而產生出精神上的諧和，并且我能設想自己在古代印度的或希臘的异教徒与泛神論的气氛中覺得很自然，只是要除掉依附于它的神或众神的概念而已。

一种依倫理学观点的对人生的理解，对我有其强烈的吸引力，但是，要用邏輯的方法來証明其合理，我看还有些困难。甘地先生强調用正当手段以达到目的这种主張很打动了我，而我認为这种强調就是他对我們公共生活的最偉大貢献之一。这概念幷無新奇之处，但是將一个倫理的教义应用于大規模的群众活动上的确是新奇的。这样作是困难重重的，而且也許目的与手段不是眞正分得开，而是共同形成的一个有机的整体。在一个几乎專考慮目的而不擇手段的世界，强調手段就仿佛是奇特而驚人的了。它在印度究竟成功到什么地步，我还不能說出。但是他曾在多数人民心中產生了深刻而持久的印象則是無疑的。

对馬克思和列寧的研究在我心中產生了一个强有力的影响，幷且帮助了我用新的見解來观察歷史与时事。一長串的歷史和社会發展似乎有某些意义，有某些順序，而未來不是那样看不清楚的了。苏維埃联盟的实际成就也給人一个極深刻的印象。我常常不欢喜或者不了解那里的某些現象，幷且以我看來它是太注意于適应一时的要求或大國的政策了。尽管有这一切的發展，幷且与原來改進人类社会的热情可能有些距离，我不怀疑苏維埃的革命把人类社会大大地向前推進了一步，燃起了不可扑滅的熊熊火焰，它为整个世界所奔赴的新文明奠定了基礎。我是一个过份的个人主义者和个人自由的信仰者，以致不欢喜过份的組織化。然而我看得很清楚，在一个复雜的社会机構里个人自由必須有所限制；而且也許达到眞正个人自由的唯一道路，就是在社会范圍內要有一些这样的限制。为了較大的自由的利益起見，較小的自由往往是需要受到限制的。

我能够毫無困难地接受馬克思主义者的很多哲学观点：它的

一元論与精神和物質的一致性，物質的运动与通过作用和相互作用、因果关系、正反合而完成的發展和飛躍的不断变化的辯証法。可是它还沒有使我完全滿意，也沒有解答我心中所有的問題，而且差不多不知不覺地有一种蒙矓的唯心論的想法潛入了我的心中，一种寧可說是类似吠檀多哲学的想法。它并非是精神和物質的差別，而是在精神以外的东西。其中也有着倫理学的背景。我承認道德标准是常变的，而且要隨成長中的精神与進展中的文明为轉移；它并受着一个时代心理的一般趋势所限制。不过此外还有些別的东西——某种更有永久性的基本要求。我不喜欢共產主义者的地方就是他和其他的人一样，在实踐上，經常地將行动与这些基本的要求或原則分裂开了。这里，在我心中就有一种奇特混雜的想法，我不能够合理地加以解釋或解决。因此，我的整个傾向就是不要將那些似乎力所不逮的基本疑問考慮过多，而寧可集中精力于人生問題，在較嚴密而更直接的意义上來了解甚么是該做的以及如何去做。不管最后的現实性如何，也不管我們是否能掌握它的全部或一部，甚至虽然这可能一部分或大部分是主观的，它一定会呈現出增進人类知識的廣大可能性与应用它來促進改善人类生活和社会組織。

在过去有过而且到今天在較小的程度上也还有一些人專心致志于尋求宇宙之謎的解答。这使得他們避开了当前的个人和社会的問題，可是当他們不能解决那謎的时候，他們就感到失望而陷入消沉無为和淺薄庸俗，再不然就到武断的教条里去尋求安慰。社会罪惡其中有許多本來是可以消除的，而被归咎于原罪，或者人类的本性难移，或者社会組織，在印度則归咎于無可避免的前生宿孽。这样一來，人們就不知不覺地連合理的和科学的思考都不去尝試，

却托庇于悖理的行为、迷信以及社会上無理的和偏頗的成見与習俗了。的确，即使是合理的和科学的思考未必能一直把我們帶到我們所要去的地方。有無窮無尽的因素和关系都在不同的程度上影响着和决定着事态的演变。要掌握所有这些因素和关系是不可能的。但是，我們能够尋出正在發生作用中的支配力量，并且通过外界物質現实的观察、实驗和实踐，尝試和錯誤，为我們摸索出去到那日益擴展的知識和眞理的道路。

为了这个目的并在受到上述那些限制的情况下，和目前科学知識的情况或多或少相配合的那种一般的馬克思主义的認識，在我看來，是能有相当大的帮助的。然而即使接受那种認識，从中所產生的結論和对于过去以及現在所發生的事件的解釋却并非总是清清楚楚的。馬克思对社会發展的一般分析似乎已經非常正确，然而后來有許多發展和他对最近將來的預見并不符合。列寧把馬克思的理論灵活应用于后來一些發展上而獲得成功；从那时起，更多的驚人变化發生了，这就是新兴的法西斯主义和納粹主义以及隱藏在它們后面的一切。工藝学方面的突飛猛進和科学知識上巨大發展的实际应用，正在以驚人的速度改变着世界的面貌，因而引起了新的問題。

所以我虽則接受了社会主义的基本理論，我并不为它那許多內部爭論而煩心。印度的左翼集团把許多精力耗費于为了主义上的細微末節而相互攻击与譴責，使我不能忍受。我对这些絲毫不感兴趣。人生是太錯綜复雜了，而就我們現有的知識所能了解的說，人生也太不合邏輯。因此它就不能被局限于某种一成不变的主义范圍之內。

在我看來，眞正的問題依然是个人生活与社会生活的問題，如

何过和諧生活，如何保持个人精神生活与物質生活的均衡，如何調整个人間的和团体間的关系，如何継續不断地改善和提高个人和社会生活，如何使社会發展，如何使人类毫不停留地勇往直前。要解决这些問題，按照科学的方法是必須沿着观察与精确的知識和審慎的推理这条途徑來走的。这个方法在我們探索眞理中也許不是經常適用，因为，藝術和詩和某些精神的体驗似乎屬于另一个范疇，而規避着科学的客观方法。因此讓我們不必抛弃直观和其他体会眞理与現实的方法。就是为了科学的目的，它們也是需要的。然而我們常常必須堅持着精确的客观知識，通过理性的試驗，尤其是要通过实驗和实踐；同时我們常常必須警惕，不要陷在空洞理論的汪洋大海中，那些理論是和日常生活問題及男男女女的需求無关的。一个現代的哲学必須解答今天的問題。

生存于現代的我們，虽然对我們这时代的成就是这样地自豪，或許就是我們这时代的囚徒，正好像上古和中古的男女們是他們各自所处的时代的俘虏一样。我們可能像前人一样地把我們自己引入歧途，誤認为我們观察事物的方法就是導致眞理的唯一正确的方法。我們不能够逃出樊籠，或者完全解除幻觉，如果那是幻觉的話。

可是，我确信科学的方法和手段已使人类生活發生的革命性的变化比歷史長期过程中任何其他时代为多，并且为更進一步的和更徹底的变化以及更根本的改变打开了門徑，而逐漸引向長期被認为不可知的那个大門。科学的技術成就是極为顯著的；它能將匱乏的經济轉变为充裕的經济，这能力是明顯的；它对長久以來为哲学所独占了的領域的侵入也日益顯著了。“空一时”理論与量子論完全改变了物質世界的面貌。最近对于物質的特性、原子的

構造、元素的变換以及电和光的相互轉化的硏究，已將人类的知識更大大地推進一大步了。人們不再把大自然看作是与自己分离而毫不相关的了。人类的命运看起來已成了大自然有節奏的“能”中的部分了。

由于科学的進步而發生的这整个思想上的巨大变化，將科学家們引入了逼近形而上学的新領域。他們得出了不同而往往矛盾的結論。有的从中看出一个新的一致性，这一致性是与偶然性正相抵触的。此外，像貝尔特蘭·罗素說过：“自从巴曼尼底斯时代以來学院派的哲学家們始終相信世界的一致性。我的最基本信仰就是‘这是胡說’。”他又說：“人类是种种原因的產物，那些原因对于它們所追求中的目的幷無先見；人类的出生、成長、希望与恐懼、爱情与信仰都不过是各种原子偶然間排列出來的結果。”然而最近物理学上的進展已經大有助于証明大自然在基本上的一致性。“認为所有东西都是由單一的实体所造成的这样信仰陈旧得和思想本身一样了；可是我們是这一代，在歷史上最早能够認識出大自然的統一性，而不是把它当作一个無根据的教条或者不能实現的願望，而是一种人所共知以再清楚明晰不过的証据为基礎的科学原理。”①

虽然这种信仰在亞洲和欧洲都是一样陈旧，但是將某些最近科学的結論与基于吠檀多不二論的基本概念兩相比較却很有趣。这些概念認为宇宙是由一个本体所做成的，它的外形永远在变化着，而它的“能”的总量是始終不变的。还有，“对事物的解釋应在它們自己的本質中去尋求，幷不需要外界的事物或存在來解釋宇

① 引自达罗（Karl K. Darrow）著：“物理学的复兴”（The Renaissance of Physics），一九三六年紐約版，第三〇一頁。（原注）

宙間發生的現象”，从而得到宇宙自我發展的結論。

这些模模糊糊的思考所得出來的結果对于科学是無关緊要的，因为同时科学正以它自己精确实驗的观察方法向多方面迈進，擴大着所已經翔实証明了的知識領域，并且在过程中改变着人类的生活。科学或許接近將發現重要神秘的边緣，可是后者可能躲避开了。它將仍然沿着它的指定的途徑前進，因为这旅程是沒有終結的。暫时不問哲学中的“为甚么”这个問題，科学將繼續追問着“怎么样?”。当它找到了这答案，就会予人生以較大的滿足和意义；并且也許在回答我們的“为甚么?”的問題上前進一步。

或者也許我們不能够越过那重障碍，而神秘者仍然繼續其为神秘，那具有一切变化的人生，將依然是一大堆的善和惡，一連串的冲突，一种奇怪地混合在一起的互不相容的和敌对的要求。

此外，也許科学的進展本身如不与道德的修养和倫理的考慮結合起來而陷于孤立的話，它就將導致权力的集中，以及用科学所制造的可怕的毁滅性的工具，被掌握在一批企圖統治別人的邪惡自私者的手中，这样就毁滅了科学進展本身的偉大成就。类似的情形正在我們眼前發生，而在这战爭里面隱伏着的却是人类精神的內在冲突。

这人类的精神是多么可驚啊！人，尽管有無数的缺点，从古迄今，人为了理想、为了眞理、为了信仰、为了國家和荣譽，牺牲过他的生命及其視为宝貴的一切。那理想可能改变，但是自我牺牲的精神長存；而由于这个緣故，对于人类是可以多与寬恕的，并且不可能对他失望。在危难之中，他未曾丧失他的尊嚴或他心中所認为珍貴的信仰，人本是大自然巨大力量的玩物，在这廣漠的宇宙中比一粒微塵还要渺小，他却对大自然的威力進行挑战，利用他那作

为革命搖籃的理智來試圖控制这些威力。不管有什么样的神存在，人本身是帶着些神性的，就和他本身也帶着些魔性一样。

"未來"是黑暗的，不确定的，然而通向"未來"的一段道路却是看得見的，而且我們能够迈着坚定的步伐前進；要記住，任何可能發生的事情都不見得会降服人类百折不撓的精神。也要記住，生命虽然有着一切的辛酸，它却也含着欢乐和美妙，我們总能够在那令人迷恋的大自然的森林中漫游，如果我們知道怎样去游的話。

"此外还有什么是睿智？人的努力，
抑或神的鴻恩，如此可爱而偉大，是何意义？
由恐怖中解放出來，生活着，等待着，
不計仇恨，將手举起；
人类怎可不永久珍爱这美妙的品質？"①

七 过去的負担

我的二十一个月的牢獄生活快要过去了；明月盈而复虧，虧而复盈，很快就要滿兩年了。另一次的生日又將來臨，令我想起我又老了一些了；我前四次的生日是在这里和在台拉·頓監獄中度过的，还有其他多次的生日是在以前的監禁中过的，次数可記不清了。

在这几个月当中，我常常想到寫作，对它感到一种冲动，可是同时又有些勉强。我的朋友們認为我当然会有所寫作而再出一本書，正像我在已往的刑期中所作的一样。这差不多已經成了習慣。

然而我并沒有寫。我确不喜欢随随便便就出一本沒有特殊意

① 引自吉尔柏特·墨莱(Gilbert Murray)所譯的詩：幼里披地斯的"醉神女伴歌"(The Bacchae of Euripides)。(原注)

义的書。寫作本是够容易的，然而要寫得有价值却是另一回事，我困居監獄之中寫稿而世界又正在变化不已，在这条件之下要寫得不致脫离时代，那就很难了。我將要寫的不是为了今日或明日，而是为了未知的和可能遙远的將來。我將为誰而寫？为何时而寫？也許我所寫的將永不会出版，因为我以后在監獄的歲月中可能目睹那甚至比已經过去的战爭年月中更为巨大的震动和冲突。印度它本身可能变为战場，或可能發生國內騷乱。

可是，即使我們避开了所有这些可能的發展，而当今天的問題已成过去而被遺忘，新的問題代之而兴的时候，現在就为將來而寫作是冒着風險的。我不能把这次世界大战看作另一次普通的战爭，僅只是規模較大而已。自从它开始的那天起，甚至于更早些时，我对这些天翻地复的激变，和正在兴起中的可好可坏的新世界，就充滿着預感。那么，我的有关事过境迁的时代的拙作，还有甚么价值呢？

这种种的思想使我煩心并且束縛了我；而在这些思想的后面，在我的心灵深处藏着較深的問題，使我不容易尋出解答。

我上次入獄的时間，从一九四〇年十月到一九四一年十二月，大半是在台拉·頓監獄以前所住的牢房中度过的，也有过同样的思想和困惑，这監獄就是那六年前我开始寫自傳的地方。在那里有十个月，我沒能够培养出寫作的心情，我把光陰消磨在讀書或掘地种花上。最后我終于寫了，本來准备繼續着那本自傳寫下去的。一連几星期我很快地而且繼續不断地寫，但正在我要寫完之前，我忽然被釋放了，远在我的四年刑期屆滿之前。

幸而我未曾完成我的工作，如果已完成，很可能我会受到慫恿把它送去出版。今天看來，它实在毫無价值；它顯得多么陈腐和枯

燥無味。其中所涉及的事件完全失去了重要性，并且变成了半被遺忘的过去所留下的碎片，又被火山的熔岩盖住了。我对这些已經沒有兴趣。在我心中突出的是对我有深刻影响的親身經驗；与某些个人和某些事件的接触；与群众的接触，这群众就是那帶着無窮無尽的多样性可是又有令人驚异的一致性的印度人民；理智上一些探索；此起彼伏的痛苦和克服了痛苦之后所得的慰借和欢乐；行动之頃的兴奋。关于这些事情有許多是可以不必寫的。关于人們內心生活、感情和思想的一种秘密，是不可以而且不能够傳达給别人的。上面那些接触不論是否与个人切身有关，都是很有意义的。它們影响个人并且陶冶他而改变他对人生、对他自己的祖國、对其他國家的反应。

我在这里，在亞馬那加堡壘，也和在其他的監獄中一样，每天把許多时間消磨于園藝工作，虽在炎炎烈日之下我仍然挖掘土壤，布置花壇。土壤極为惡劣，內多石塊和从前建筑工程所遺留下來的碎石殘磚，甚至还有古代紀念物的殘迹。这里是个有歷史意义的地方，过去有过多次战役和宮廷陰謀。就印度歷史而言，那段歷史并不古老，而且在大体上也不算很重要。但是一个特殊事件是突出的，現在仍然在人們記憶之中：一位勇敢的美妇錢德·比比保衛了这个堡壘，并且率領她的隊伍手持利劍抵御亞格伯大帝的軍隊。她被自己的一名部下所暗殺了。

在这塊不幸的土壤中挖掘着的时候，我們曾無意中發現了深深埋在地面之下的古代城垣的殘迹和大厦的圓頂。我們沒有能够更進一步，因为深入的挖掘和考古学的探索是不为当局所允許的，而我們也沒有必需的工具來進行。有一次我們曾在牆面發現石头上雕刻着可爱的蓮花，可能是在門口上面的。

我回憶起在台拉·頓監獄中另一次不大愉快的發現了。三年前，我在挖掘着我們的小庭園时，我無意中發現了过去的稀奇古迹。在地面之下很深的地方，發現了遺留下的兩根旧木樁，我們以激动的心情望着它們。这就是旧时絞架的一部分，在三四十年前曾經使用过。这監獄早就不再是行刑場，而这絞刑架一切看得見的痕迹早已消滅了。我們旣已發現了它就把它連根拔去，所有协助進行这工作的獄中同伴都很高兴，因为我們終于消除了这不祥之物了。

現在我已經放下鋤鍬，拿起筆杆了。也許我現在所寫的將要遭到在台拉·頓監獄我那未完成的原稿同样的命运。在我不能自由地通过行动來体驗"現在"的时候，我不能够寫关于"現在"的問題。正是由于現在采取行动的需要才使我生动地意識到这"現在"，这样我才能得心应手地來寫。在監獄里面，这"現在"是有些模糊、陰暗，有些不可捉摸，或者也不能当作現在的感覚來体驗。若按照这字的眞正意义講起來，它对于我已經不复是"現在"了，然而它也不是那帶着过去的固定性和雕像般的寧靜的"过去"。

我又不能以預言家自居而來寫那关于將來的事情。我的心中常常想到"將來"，并且試圖揭开它的面幕，而給它穿上我所选定的衣服。但这些皆是虛幻的推想，而"將來"依然是不定的，不可知的，同时也不能保証它不再辜負我們的期望和背弃人类的夢想。

这"过去"仍旧是"过去"；可是我不能像歷史家或学者們將过去的事情以学者的姿态來寫。我旣沒有那种的知識、修养和訓練，并且也沒有做那种工作的心境。"过去"压迫着我，或是当它接触到"現在"的时候而好像变为富有生命力的"現在"的那种模样，它有时又使我充滿着温暖。如果它不是这样，它就要冷酷、無聊、無

生气、無趣了。我只能寫关于"过去"的事情，如我以前所作过的那样，把它和我当前的思想和活动联系起來；因此这本有关歷史的寫作，正如歌德所曾說过的，从"过去"的压迫与負担之中減輕了一些。我認为这方法与心理分析是相似的，不过不是应用于个人而是应用于民族或人类。

这过去的負担，兼有好坏的負担，是不可抗拒的，而且有时使人透不过气來，尤其是对于我們屬于非常古老文明的印度和中國的人們更是如此。正如尼采所說："不僅若干世紀的智慧，而且还有它們的瘋狂也在我們身上爆發出來了。当歷史的繼承人是危險的。"

甚么是我的遺產呢？我是甚么遺產的繼承人呢？我所繼承的是几万年來人类的一切成就；所繼承的是一切人类所想过的、感觉过的、經驗过的痛苦和欢乐，所繼承的是人类勝利的欢呼和它失敗后的辛酸苦悶；所繼承的是人类可驚的冒險，这冒險老早就已經开始而还繼續在進行，并且在向我們招手示意。所有这一切以及其他是我和全人类所共有的。但是我們印度人拥有一种特殊的然而并非独占性的遺產，因为沒有一样是可以独占的，一切都为人类所共有；它对于我們尤为適用，因为它在我們整个軀体之中發揮着作用，使我們成为現在的我們和將來可能的我們。

長久盤旋在我心头上的就是这种特殊遺產的思想和它如何適用于現在的問題，我所願意寫的也正是关于这一点的，虽然这主題的困难和复雜性將我駭住了，而我僅僅能涉及它的皮毛。我不能够把它寫得恰到好处，但在試寫之中，若把我自己的理智澄清，使它为了下一階段的思想和行动作好准备，我也許可以对得起我自己。

不可避免地，我的看法往往是屬于个人的；就是說，这种概念怎样在我心中滋長，它采取怎样的形式，它怎样影响过我和我的行动。还有一些完全个人的体会与这問題的較廣泛的方面是無关的，但是它使我的理智蒙上色彩，并且影响了我对整个問題的看法。我們对國家和民族的判断是根据很多因素的；其中我們親身的接触——如果眞曾有过的話——是有顯著影响的。我們必須親身地去了解一个國家的人民，不然的話就会更易于对他們發生誤解，并且把他們視作完全不同的异族。

就我們自己的國家而論，我們有着無数親身的接触；而通过这样的接触，我們同胞的許多画像或某种綜合的画像就在我們心中形成了。我讓我心中的画廊充滿了陈列着的画像。有些肖像鮮明而栩栩如生地俯視着我，使我想起了生命的高峰——可是它都仿佛是那样久远，又像我曾讀过的某些故事。还有很多别的画像，周圍籠罩着旧日同伴和友情的回憶，使生命甜蜜可爱。还有数不淸的群众画像——印度的男女老幼全都拥在一起仰望着我，而我在想探測出他們那些几千只眼睛的后面究竟是甚么。

我將以完全关于我个人的一章來作这故事的开端，因为这样可以緊接着我寫到我的自傳結尾的那一个月而为我的心情提供一个綫索。虽然在这里面往往可能有我私人的成份，但不致成为另一篇自傳。

世界大战正在進行。我关在这亚馬那加堡壘，当强烈的战爭正在消耗这世界的时候，一个監犯却被迫不能活动，我有时有点躁急；同时想到大的問題和多年來充滿于我內心的勇敢的事業。我試想用超乎个人的看法來观察这战爭，就像人們看着一些大自然的現象，某些天然灾害、大地震或水灾一样。当然我这样作是办不

到的。但是如果我要从过多的損伤、憎恨和憤激当中來自衛的話，似乎也沒有別的办法。而在这野蛮和破坏性的巨大表現中，我的煩惱和我自身就变得微不足道了。

我回憶起甘地先生于一九四二年八月八日在那生死关头的黃昏所講的話了："尽管今天世界的眼睛都是血紅的，我們却一定要用寧静而明徹的眼睛來正視这个世界。"





第二章　巴登外勒，洛桑

一　卡麥拉

一九三五年九月四日，我忽然由阿尔摩拉的山中監獄被釋放出來，因为得到了我妻子病危的消息。她远在德國黑森林中巴登外勒的療养院里。我匆忙地乘汽車和火車去阿拉哈巴，第二天到达那里，同天下午我乘飛机动身去欧洲。班机將我帶到喀喇蚩、巴格达、开罗，水上飛机把我由亞歷山大城帶到布林的西。由布林的西我坐火車去瑞士的巴塞尔。我于九月九日傍晚到达巴登外勒，这是在我离开阿拉哈巴的第四天，从阿尔摩拉獄中釋放后的第五天。

当我瞧見她的时候，卡麥拉的臉上露着和旧日一样的勇敢的微笑，但她太虛弱了，又为極度的痛苦所困，不能够多講話。也許因为我來而引起了一些变化，第二天和以后的几天她的病就稍微好了些。但是还沒有脫离危險，而且在慢慢地把她的生命力消耗了。由于我簡直不能想到她会死，我就幻想她的病是在好轉，并且如果她能够度过那次危險，她可能痊愈。医生們一貫的都要安慰病家，使我怀着希望，眼面前的危机似乎过去了，她的病势穩定了。她从沒有好到能够長談的地步。我們的談話是簡短的，一發覺她感到疲倦我就停下來。有时我念書給她听。我記得我这样念給她

听的書是賽珍珠的一本"大地"。她喜欢我这样做，但我們的進行是緩慢的。

每天早晨和下午，我由这个小城的旅館拖着沉重的脚步走到療养院去同她度过几小时。我心中充滿了我要告訴她的許多事情，然而我不能不抑制住自己。有时我們談到一些往事，旧日的回憶，我們在印度的共同的朋友；有时帶着渴望的心情談到將來和那时候我們所要做的事情。尽管她的病势嚴重，她却老向往着將來。她的双瞳是光輝而富有生命力的，她的面容通常是愉快的。偶尔來探望她的朋友們察覚她的外表比他們所想像的好些，都感到快慰驚奇。他們是被那双明亮的眼睛和那副微笑的面容弄得迷惑了。

漫長的秋夜里我独自坐在客店的房中，或者有时我穿过田間或森林去散步。卡麥拉的許許多多的影像一个跟着一个浮現在我心中，这是她的丰美而深湛的人格的成百形象。我們已經結婚近二十年，然而她有多少次以她的心理或精神性格中的某些新鮮的东西使我感到驚奇。我已經在这样多的方面認識了她，而近几年來，我曾尽全力去了解她。我不是完全不了解，但我常常自問我是否眞正認識了或了解了她。她有些难于捉摸，有些像仙女，眞实而又虛幻，难于把握。有时候我向她的眼睛望進去，会覚得她是一个陌生人在窺視着我。

除了短期地上过学以外，她未曾受过正式的教育；她的心智沒有經歷过教育的熏陶。她來到我們这里还是一个天眞純潔的少女，顯然目前人們認为常見的那些复雜心理她是几乎一点也沒有的。她从來不曾完全失掉那种少女的神气，在她成長为妇人的时候，她的眼神深邃而含有热情的火焰，給人的印象是一汪平靜的池

水，其中蘊藏着的却是怒吼的狂風暴雨。她不是那种現代妇女的类型，沒有現代妇女的習气和稍欠穩重的姿态，然而她很容易接受現代的生活方式。但她根本上是一个印度姑娘，特别是克什米尔的姑娘，敏感而驕傲，幼稚而成熟，糊塗而聪明。对于那些她不知道或不喜欢的人她是沉默寡言的，但当着她所知道或所喜欢的人的面前她却洋溢着欢欣和爽朗。她的判断是迅速的但不总是公平而正确的，但她坚持自己生來的好惡。她沒有虛伪。如果她不喜欢那一个人，那是看得出的，她也不企圖掩盖这事实。即使她企圖这样做，她大概也做不像。我所遇到的人很少能对我產生像她所給予我的那种眞摯的印象。

二　結婚和婚后

我想起我們結婚的初期了，我虽对卡麥拉非常的喜爱，我几乎遺忘了她，在許多方面不曾給予她以她应得的伴侶生活。因为那时我像着了魔的人，完全献身于所拥护的事業，生活在我自己的夢境世界里面，反而把在我周圍的眞人当作了虛幻的影像。我尽我能力的最大限度去工作，我心中充滿了吸引我注意的事情。我將我的全部精力献給了那事業，所余下的就有限了。

然而我根本沒有忘記她，我一次又一次地回到她的身边，如同回到一个安全的托身之所。假若我离开一些日子，一想起她我的心就沉靜下來，我亟于要回到我自己的家庭。假如她不在那里安慰我，給予我力量，因而重新恢复我的疲憊的精神和体力，那我眞不知道該要怎样办了。

我已从她那里拿到了她所給予我的东西。在那些早年里我曾給予她甚么东西來交換呢？很顯然我辜負了她，她身上可能烙印

着那些日子的深刻的痕迹。由于过度的驕傲和敏感，她不願向我求助，虽然我比任何别人都更能給予她那种援助。她要在民族的斗爭中克尽她自己的一份力量，而不僅僅作她的丈夫的一个追随者和影子。她要在自己和世界面前顯出自己的价值。世界上沒有任何事情比这件事更令我高兴了，然而我簡直忙得沒有功夫看得很深很透，对于她所尋求和热烈想望的事我却茫然無睹。还有監獄关了我这么多次数，我与她分别了或者她在生病。正如泰戈尔戲劇里面的吉多罗，她似乎在向我說："我是吉多罗。我不是要受崇拜的女神，然而也不是一般憐憫的对象，可以像飛蛾一样漫不經心地被人拂來拂去。假如在危險和冒險的道路上你願意留我在你的身边，假如你允許我分担你生命中的重大任务，那你就会認識我的眞实本相了。"但她并沒有用語言对我說出这些話，我只是逐漸地从她的眼睛里面体会到这种意思。

一九三〇年的头几个月里我意識到她的願望，于是我們一同工作了，我从这次經驗中得到了新的喜悅。在一段时期內我們生活在彷彿是生命的边緣上，因为陰云从四面合攏來，一个民族的大变动快來臨了。那几个月对我們是快乐的日子，但它們結束得太快了，四月初全國陷于人民反抗运动和政府鎮压的搏斗中，我再次入獄了。

我們男人多半下了監獄。于是一件驚人的事情發生了。我們的妇女來到前綫，开始負起斗爭的責任。自然，妇女們总是在斗爭中的，但現在她們以排山倒海之势而來，这不但使得英國政府并且使她們自己的男人們也驚訝起來。就是这些妇女，上層或中層階級的妇女，在她們的家庭中过着被庇蔭的生活——農民妇女、工人階級妇女、有錢的妇女沒有錢的妇女——像千軍万馬的洪流似的

不顧政府的命令和警察的棍子汹涌而來。并非僅僅由于她們所表現的勇敢和决死的精神，更令人驚奇的是她們所表現的組織能力。

我永远不能忘記，在內尼監獄当这个消息傳給我們的时候，我們所感覚到的兴奋和我們心中所充滿的对印度妇女的巨大的驕傲。我們彼此間对于这一切几乎欲談不能，因为我們滿怀感慨，我們的眼睛已經被泪水所模糊了。

我的父親后來也关進了內尼監獄，他告訴了我們許多我們所不知道的事。他原來是在外面担任人民反抗运动的領導者。而他并不曾以任何方式鼓励全國內妇女們的这些攻势的活动。照他的家長式的和有些老派的看法，他不喜欢年輕的和年老的妇女們在夏天灼热的太陽下面在大街上到处横冲直撞，和警察起冲突。但他看出人民的憤怒而并不阻止任何人，即使是他的妻子女兒們和兒媳。他告訴我們他怎样欢欣驚訝地看見全國妇女所表現的精力、勇敢和才能，他以慈爱的自豪的心情談到他自己家屬里的姑娘們。

由于父親的提議，一个“回憶的决議”于一九三一年一月二十六日，即印度独立紀念日，在全印度的几千个公共集会上被通过了。这些集会是被警察禁止的，其中許多被武力解散。父親从病床上組織了这些集会，那是組織的勝利，因为我們不能使用报紙、邮政、电报、电話或任何現成的印刷机器。然而在同一天的指定的时間內，在这个遼闊國家的全國里，甚至于在遙远的鄉村里，这个决議被該省用各地的語言宣讀出來加以通过。决議这样通过十天以后，父親就去世了。

这是个長的决議。但其中一部分涉及印度的妇女：“我們記錄下我們对印度女性的尊敬和深切的贊許，她們在祖國危險的时刻

放弃了她們家庭的庇蔭，以不懈的勇敢和坚忍和她們的男人們幷肩站在印度民族軍隊的前綫，同他們一道分担斗爭的犧牲和勝利……。”

在这次动乱里，卡麥拉扮演了一个勇敢的和非凡的角色，当每个我們所知道的工作人員都進了監獄的时候，我們在阿拉哈巴城的組織工作的責任就落在她沒有經驗的肩上了。她以她的热情和精力补償了經驗的不足。在几个月之內她就使阿拉哈巴城感到驕傲。

在我父親的最后一次生病和他的死亡的陰影之下我們重新碰头了。我們是在作为同志和互相了解的新基礎上碰头的。几个月以后当我們帶着女兒去錫蘭度过我們的第一次也是最后一次的短促的假期的时候，我們似乎彼此重新認識了。所有过去我們共同生活过的年月，都只是为这个新的和更親密的关系作一种准备而已。

我們回來得太快了，工作占据了我，后來又入獄。除了兩次接連着的兩年長期監禁之間有过一段短暫时間而外，我們竟不再有共同假期生活，不再有共同工作，甚至于不能再在一起了。在第二次監禁未滿以前，卡麥拉已病倒而瀕近死亡了。

一九三四年二月，当我接到加尔各答政府的拘票而被捕的时候，卡麥拉就去我們的房間內为我收拾衣服。我跟着她向她告別。陡然間她緊摟住我，昏过去，倒下了。这在她是不尋常的，因为我們已經鍛煉得使自己輕松地高高兴兴地对待这种去監獄的事，而且尽可能地避免小題大做。是否由于她有一种預感，認为这差不多就是我們最后一次的正常相会呢？

正当我們对彼此需要最殷、正当我們彼此这样親密地接近的

时候，兩次各長二年的長期監禁將我和她分別开來了。在漫長的監獄日子里我想到了这些，然而我相信着我們重新聚首的日子一定会來的。这些年头她的生活是怎样过的？即使我不知道，我也能猜想得到，因为在監獄中的相会或者在外面的短暫时間內，情形是不大正常的。我們总是裝出最好的态度，生怕由于表示了自己的苦难会引起对方的痛苦。但是很顯然，她为許多事情感到重大的憂心和痛苦，而她心中是不平靜的。我原是可能給她一些帮助的，但不能从監獄中給她一些帮助。

三　人类的关系問題

所有这些以及許多別的思想，在巴登外勒漫長的孤独的时刻里來到我的心头。我不容易擺脫監獄的气氛；我長久以來習慣于它，这新环境对我沒有任何大的分別。我是住在一个納粹的統治区域里，有着各种我極端厭惡的事情，但納粹主义并沒有干涉我。在黑森林的一个角落的那个安靜的鄉村里，看不出多少納粹的迹象。

或者我的心中充滿了別的事情。我的过去生活展現在我眼前，而卡麥拉总是矗立于左右。她成为印度妇女或妇女本身的象征。有时她很奇怪地变为和我对印度的想像混淆在一起，印度，就是那尽管有着各种錯誤和弱点，如此难于把握，如此充滿着神秘，然而对于我們却是如此親愛的國家。卡麥拉是甚么样的人？我曾經認識她么？了解她的眞正本相么？她曾否認識或了解我？因为我也是一个不正常的人，在我心里有着神秘和奧妙，我自己都不能測度。有的时候我想到，由于这她对我有些害怕。我曾經是而的确也是最不適宜于作丈夫的人。卡麥拉和我在有些方面彼此是不相

像的，然而在一些别的方面是很相像的；我們不能彼此有所补益。正是我們的这种長处成了我們彼此关系中的弱点。彼此間或者有完全的了解，有心灵的完全結合，或者就是合不來。我們彼此都不能过那种單調的家庭生活，安于事物的現狀。

在印度商場中所陈列的許多照片里，有兩張卡麥拉和我單身拍的照片并列在一起，上面的題詞是“*adarsha jori*”，意即模范或理想的夫妻，正如許多人想像我們是如此。但这个理想是非常难于抓住或掌握的。然而我記得当我們在錫蘭度假期的时候，我告訴卡麥拉，尽管我倆中間有着种种爭論和分歧，尽管生命对我們玩弄着种种把戲，我們还是多么幸运；婚姻是一种奇怪的事情，即使有了几千年的經驗以后它还是那么奇怪。我們看見我們周圍許多婚姻的破裂，或者同这差不多的东西，把原來是光明的和黃金似的东西变成了渣滓。我告訴她我們是如何的幸运，她是同意的，因为虽然我們有时爭吵并彼此發怒，我們一直保持着生命的火星燃燒不熄，而对我倆每人說來，生活总是在展开新的進取精神和使彼此之間有新的深切領会。

人对人的关系，是多么基本性的問題，而在我們关于政治和經济的热烈爭論中，这个問題曾多次被忽略了。在印度和中國古老的和明智的文化中它不是如此被忽略的，在那里它產生出來的社会行为的典型，虽有种种的短处，确实能够賦予个人以均衡。这种均衡在今天的印度是看不見的。然而在别的方面如此進步的西方國家中，又有何处可以找得到它呢？是不是均衡基本上是靜止的，是与進步的变动相反的呢？我們必須为这一个而牺牲那一个么？肯定地說，应該有可能將均衡和內在的及外面的進步結合起來，將旧时代的智慧和新时代的科学与活力結合起來。的确，我們似乎

已經到达了世界歷史的一个階段，不是產生这种結合就是二者的破坏和消滅。

四　一九三五年聖誕節

卡麥拉的病势好轉了。这个轉变是不很顯著的，但在过去几个星期的緊張以后我們感觉到很大的輕松。她度过了那次的險境，她的情况穩定了，这本身就是一种收穫。这情况繼續了又一个月，我利用这一机会帶着女兒英迪拉去英國作了短时間的訪問。我已八年不到那里，許多朋友催促我去訪問他們。

我回到了巴登外勒，重新过我的旧的例行生活。冬天來到了，雪中風景一片白色。接近聖誕節的时候，卡麥拉的病狀起了顯著的惡化。另一次危險來到了，她的生命簡直仿佛是不絕如縷。在一九三五年最后的那些日子里，我在雪里和稀泥里跋涉着，不知她还可以活几天或几小时。白雪籠罩着的寧靜的冬景，对我似乎就像冰冷的死亡的安靜，我丧失了过去我充滿希望的乐观。

但卡麥拉仍然抵抗住了这次危險，并以驚人的活力度过來了。她的病好了些，她也更高兴些，她要我們帶她离开巴登外勒。她对这个地方厭倦了，另一个產生变化的因素是在療养院中另一病人的死亡，这个人有时曾給她送花并來探望过她一兩次。那个病人——一个愛尔蘭的男孩子——曾經是比卡麥拉好得多，甚至曾被允許出去散步。我們企圖將他的猝然死訊瞞着她，但是沒有瞞住。那些病了的人，特别是那些不幸需要住在療养院的人，似乎發展了有第六种的感覚使他們知道許多別人企圖瞞过他們的事情。

一月里我去巴黎几天，并曾短时期的訪問倫敦。生活又在捉弄我，我在倫敦得着消息，我已經又一次被选举为印度國民大会党

的主席，这次党的大会即將在四月里开会。我曾經料到这个，因为朋友們事先就告訴过我，我甚至于还和卡麥拉談論过这件事。我進退兩难起來了；在她現在的情況下离开她呢，或是辞去主席的职务。她不願意我辞职。她僅僅好了一点兒，我們以为我后來还可以回到她这里。

一九三六年一月的末尾，卡麥拉离开了巴登外勒，被送到瑞士洛桑附近的一家療养院中。

五 死 亡

卡麥拉和我对于迁居到瑞士都很喜欢。她更高兴些了，在对我相当熟悉的瑞士的那塊地方，我覚得稍微更安適自在一些。她的情况沒有顯著的变化，前途不像有危險的样子。她似乎会像她当时那样的情況繼續一个長久的时期，或者慢慢地好轉。

同时印度的召喚是緊迫的，那里的朋友們在催我回國。我的心境不安起來了，我更为祖國的問題操心。多少年來，由于監獄或別的緣故，我被隔离开來不能参加國家事务，我在努力掙脫那种羈絆。我去倫敦和巴黎的訪問和由印度來的消息已經將我拉出了我的蝸殼，我不能回头再進去了。

我和卡麥拉商議过这件事，也請教了医生。他們同意我可以回印度，我在荷蘭皇家航空公司訂了去印度的座位。我預定在二月二十八日离开洛桑。在这一切都摒擋妥貼以后，我發覚卡麥拉并不願意我离开她。然而她不肯要我改变計划。我告訴她我不会在印度久留，我希望在兩三个月之內回來。假如她需要我回來，我甚至还可提早。一个电报就能使我經由航空在一星期之內回到她这里來。

离我預定起程的日子只有四五天了。在附近的貝克斯地方住讀的英廸拉正回來同我們一起度过这最后的几天。医生來找我，幷劝我展緩行期一周或十天，别的話他也不說。我立刻同意了，在下一班期的荷蘭航空公司的客机上再次預訂了座位。

在这些最后的几天过去的时候，卡麥拉似乎發生了微妙的变化。我們所能看到的，身体的情况还很是一样，但她的精神似乎更少注意到她四周的物質环境。她会告訴我有人在呼喚她，或者看見一个人或形象走進屋里來，而我却幷沒有看見。

二月二十八日清晨很早的时候，她呼吸了最后一口气。英廸拉随侍在旁，我們的忠实朋友和这些月來的經常伴侶爱德華医生也在那里。

由瑞士境內的鄰近城市來了几个别的朋友。我們將她的遺体送到洛桑的火葬場。在几分鐘之內，那个美丽的身体和过去笑得如此頻繁、如此美丽的可爱的面貌，就化为灰燼了。一个小罐子盛着过去曾是一个富有生命力的、那样聪明和那样活潑的人的遺骸。

六　墨索里尼。回國

將我留在洛桑和欧洲的联系折断了，我沒有必要再留在那里。实在說來，我心中另外的甚么东西也折斷了，我只漸漸地感覚到这件事，因为那些日子对于我是黑暗的，我的心不能正常地活动。英廸拉和我去蒙德裵共同度过几天安靜的日子。

当我們停留在蒙德裵的时候，意大利駐洛桑的領事來看我，他特地过來轉达墨索里尼先生对我的丧偶的深切同情。我有一些奇怪，因为我不曾会見过墨索里尼先生或与他有过任何别的接触。我請領事轉达我对他的謝意。

几个星期以前罗馬的一位朋友曾經寫信告訴我，墨索里尼先生想見我。那个时候我根本不可能到罗馬去，我明說了。后來，当我打算經由航空回到印度的时候，那个請求重被提起，还帶点急迫和坚邀的意思。我想要避开这次会見，但我不願意無礼貌。在通常情况下我或者可以克服我对会見他的厭惡，因为我也很想知道这“領袖”①是甚么样的人。但那时阿比西尼亞的战爭正在進行，我会見他必然不可避免地要引起各种各样的揣测，也必將被利用作为法西斯的宣傳資料。我的任何否認都不会生甚么效果。我知道几件最近的例子，当时有几个印度学生和别的訪問意大利的人曾被利用作法西斯的宣傳，不但違反他們的本意，而且有时連他們自己都不知道。另外还有就是一九三一年“意大利日报”所公布的和甘地先生的捏造的会見。

因此，我向这位朋友表达了歉意，后來为避免任何可能的誤会，我还寫了信并打了电話給他。所有这些都是卡麥拉死以前的事。她去世以后，我另外送了一封信，指出即使不考慮别的原因，我当时也沒有与任何人会見的心情。

我这方面的一再坚持成为了必要，因为我乘荷蘭航空公司飛机經过罗馬，必須在那里度过一个傍晚和一夜。我無法避免这个过路的訪問和簡短的停留。

在蒙德婁住了几天以后，我前往日內瓦和馬賽，在那里我上了荷蘭航空公司东行的班机。当我在下午很晚的时候抵达了罗馬，一位高級官員來迎接我，并交給我墨索里尼先生的內閣秘書長的一封信。信上說“領袖”很希望会見我，并且他已决定在当晚六点

① Duce原意为意大利公爵，在墨索里尼統治意大利时期，意大利人在其淫威下称Duce即“領袖”的意思。——譯者

鐘会見。我很驚异，并且提醒他我过去的信。但他坚持現在一切都准备好了，这个安排是不能推翻的。的确，这次会見如果不能成为事实，他有一切可能被免职。他向我保証，报紙上不会登載任何消息，我只須与領袖見面几分鐘。他所要做的全部事情就是与我握手，并親自向我表示对我妻子逝世的吊唁。我們就这样辯論了整整一小时，兩方面都十分客气但也逐漸緊張起來；这是对我十分耗費精力、而对于对方也許是更耗費精力的一点鐘。决定会見的时間來到了，我坚持了我的主張。一个电話打到"領袖"的宮里，說我不能來。

那天晚上我寫了一封信給墨索里尼先生，表示我不能接受他的邀請去看他的歉意，并对他的吊唁表示感謝。

我繼續了我的行程。在开罗有几个老朋友來看我，再往东行就横过亞洲西部的沙漠地帶。各种臨时發生的事情和旅行上的准备，一直在我心中縈廻着。但离了开罗以后，当我連續几小时飛行在这个荒無人烟的沙漠地区的时候，异常可怕的孤寂緊抓住了我，我感到空虛和皇皇無所之了。我是独自一人回到我的家庭，这个对我已不再是家庭的地方了，而那里在我身边的却是一个筐兒，那个筐兒里面裝着一个罐子。那就是卡麥拉所遺留的一切，我們的一切光輝燦爛的夢也已死去并变成灰燼了。我心中反复地念着：她沒有了，卡麥拉沒有了。

我想起了我的自傳，我的生命的那部記錄。这自傳当她病臥在波瓦利療养院中的时候我曾和她談論过。在進行寫作自傳的时候，我有时挑选一兩章讀給她听。她只看到或听到自傳的一部分：她永远看不到其余的部分了；在生命之書的里面我們再也不能共同寫作了。

我到达巴格达的时候，就打电报給印行那本自傳的倫敦出版商，告訴他們我为該書寫的献詞："献給已与世長辞的卡麥拉。"

喀喇蚩到了，又是群众，又是許多熟悉的面貌。再就是阿拉哈巴，在这里我們把这宝貴的罐子帶到急流的恒河边，將骨灰傾倒進这个聖河的胸腹里面去。我們的祖先們不知有多少人就这样地被它帶到大海里去了，跟着我們而來的还將有多少人在它的波濤怀抱之中走完他們最后的旅程。





第三章 探 索

一 印度歷史的全景

在这些年來的思想及活动中，我的腦筋中充滿了印度問題，竭力想了解印度并分析我自己对它的态度。我回想起兒童时代，并且追憶当时的感想，在我那正在成長的心胸中，这个概念是怎样的一个模糊形象，后來又怎样地以新的閱歷而使它形成了。有时候这个概念退藏到后面去了，不过它总是存在的，只是在慢慢地改变着，成为一个从古老的故事傳說和近代事实混媒在一起的古怪东西。它引起了我的自豪的感觉，而同时也使我感到慚愧，因为我在周圍所見到的許多事物，如迷信惡習、陈腐观念，尤其是，我們所处的被奴役和窮困的地位，在在都使我感到無地自容。

当我長大成年，献身于可望導向印度獲得自由的活动中的时候，我被关于印度的思想所困惑。这支配住我的，不斷向我招着手的，促使着我采取行动的，要使我們可以实現心坎上的一些渺茫而又深切感到的願望的印度是怎样的呢？我想最初的推动力是个人和民族的自豪感，和那人类共有的願望，要抗拒他人的統治和自由享受我們所安排的生活。我覺得像印度这样偉大的國家，有一个昌盛而年代久远的歷史，竟讓一个远方小島把它的手足捆綁起來，任意支配，是一樁荒謬絕倫的事。而这个强迫結合的結果產生了

無可測度的窮困墮落，这就更为荒謬了。那就是我和其他人們所以要采取行动的充分理由。

然而这还不够解答我心中所引起的問題。除开它的物質和地理方面的外貌以外，从其他方面看來这是怎样的一个印度呢？它过去所代表的是甚么？在过去賦予它以力量的是甚么？它是怎样地失去了以及是否完全失去了那种旧有的力量呢？它除了是一大群人类的栖息之地而外，現在是否还代表任何重要的事物？它又怎样与現代世界相適应呢？

当我愈來愈認識到孤立是怎样地既不妥当又不可能的时候，这更远大的國际局勢方面的問題，就向我提出來了。在我心目中形成的“將來”是印度在政治、經济、文化上与世界上其他的國家親密合作。但在“將來”降臨以前，現在还是“現在”，藏在“現在”后面的是悠長而混乱的“过去”，“現在”則是从悠長而混乱的“过去”中成長出來的，因此我就到“过去”中去尋求了解。

印度和我是血肉相連的。印度的許多事物本能地使我激动。不过我差不多是以一个外國批評家的身份來認識它的，对于它的“現在”和我所見过的許多“过去”遺迹充滿了厭惡的心情。在某种程度上我是通过西方來認識印度的，我像一个友好的西方人那样地观察着它。我急切于要改变它的前途和外貌并且使它披上現代的服裝。可是我的心中發生了疑慮。我这个胆敢抛弃它的許多“过去”遺產的人眞懂得印度么？有許多东西确是不得不抛弃，而且必須抛弃的；但是如果印度不曾拥有一些富有生命力的、耐久的、有价值的事物，肯定地它就不能够像“过去”那样地偉大，也不能够繼續維持几千年的文化生活。那些事物究竟是甚么？

我站立在印度西北部印度河流域的摩亨殊·达魯土岡上，在

我的周圍据說是一个五千年以上的古城的房屋街道；即使在当时，它已經有一个古老的、很發达的文明了。柴尔德教授寫道："印度河流域的文明表現出一种使人类生活適合于特殊环境的非常完备的安排，只有多年的、充滿耐心的努力，才能有这种結果。而这种文明已經長久保持下來了。它既为印度的特色，并且構成了近代印度文化的基礎。" 想到这里眞是令人驚奇：一种文明或文化竟綿延不絕达五六千年以上，而且在意义上并不是靜止的，毫無变化的，因为印度一直都是在不断变化進步之中。它与波斯人、埃及人、希臘人、中國人、阿拉伯人、中亞細亞人及地中海各民族皆有親密的接触。虽然它影响过他們，可也受过他們的影响，然而它的文化基礎还是相当坚强足以垂于永久。这种力量的秘密是甚么呢？它是从何而來的呢？

我讀过印度歷史，而且也讀过一部分印度丰富的古代文学，其思想之坚强，文字之通曉，智力之丰富，均給我以强烈的印象。中國、西部亞洲、中亞細亞的大旅行家們在远古时代就來到过印度，留下了他們的游記。我讀了他們的著作就好像和他們結伴在古代的印度中旅行了。我想到印度在东亞、在顏可尔、布罗蒲达以及許多其他的地方所成就的事業，我漫游过喜馬拉雅山，这山和古老的神話傳說有着密切的关联，而且大大地影响了我們的思想和文学。我对于高山的愛好和对于克什米尔的血族关系尤其会把我吸引到那边去，我在那里所看見的不僅是"現在"的生活，雄偉和美妙，而且还看到"过去"各个时代記憶中的可愛。从这条大山边境發源的几条大河引动我的兴趣，使我想起印度歷史上不可勝数的事件來。我們的"印度"或"印度斯坦"这个國名就是从印度河也就是辛头河或信度河的名称得來的①。几千年中有許多种族、部落、商隊及軍

旅渡过这条河流。布拉馬普特拉河(即雅魯藏布江)与歷史的主流虽有些隔絕,但在古老的故事中却是活躍的,它在东北群山峽谷之中冲出一条道路,進入印度,然后又在大山和森林蔚茂的平原之間弯弯曲曲地流过。朱木拿河和那些流傳着的許許多多的舞蹈、游藝和戲剧的傳說有关。殑伽河也就是恒河,更是一条印度的首要河流,它抓住人民的心坎,从有史以來就吸引了数不尽的人們來到它的岸边。恒河的故事,从它的發源到海口,从古代到今天,就是印度文明及文化的故事,是多少王朝兴亡的故事,是華美壯观的城市的故事,是印度思想家們这样关心的人类的冒險和心灵的探索的故事,是人生的丰裕和滿足以及人生的否定和厭弃,成功和失敗、成長与衰朽、生存与死亡的故事。

我參观过阿旃陀、爱罗拉、艾勒潘达諸洞窟以及別的地方的古老的文物及遺迹,古代的雕刻及壁画;我也曾經在亞格拉及德里看見过歷史后期美好的建筑,这些地方的每一塊石头都在述說着印度过去的故事。

在我自己居住的阿拉哈巴城或哈德瓦城,我常參加偉大的貢布麥拉節②,眼見着几十万人們,像他們祖先在几千年前从全印度各处來到一样,都到恒河去沐浴。我常会想起一千三百年前中國的香客們及其他的人們所描述的这些節日情形,就是在当时已經是一种古老的制度,只是代远年湮,起源都不可稽考了。我不禁驚奇,这是怎样了不起的信仰啊,居然能够吸引过我們無数世代的人民都來到印度这条有名的河流!

我的这些旅行參观,再加上我讀过的書籍作为背景,使我把过

① 辛头河或信度河見"孔雀經"及"大唐西域記"。——譯者

② 貢布麥拉(Kumbh-Mela),印度十二年一次的大庙会的節日。——譯者

去看得清楚了。在質朴的理智的了解之外再加上一种感情的体会，我心中的印度的圖景不知不覺地逐漸有了一种現实的意义，我的先人們的土地上对我說來漸漸成为曾經住着有生命的人的土地了，他們欢笑过，哭泣过；恋爱过，痛苦过；他們中間看來是懂得人生和了解人生的人們，并且用他們的智慧建立起一种組織，使印度文化穩定，維系了数千年之久。这些过去的千百种生动的景象充滿我的內心，当我参观一个与它們有关系的特殊地方的时候，就顯現出來了。在靠近貝拿勒斯附近的沙尔那特。（"鹿野苑"）地方，我仿佛看見佛第一次在說法，他的一些記載下來的話語好像远方的回声似的透过二千五百年的歲月傳到我的耳鼓里來了。阿育王石柱上的銘刻好像用它的庄嚴辞句向我訴說着，它告訴我有一个人虽然是个皇帝，但比任何國王或皇帝更要偉大。亞格伯忘却了他的帝國，坐在法提普尔一西克里地方与各种信仰的学者們交談辯論，好奇地追求新知，并且在尋求着人类的那个永恒問題的答案。

就这样印度歷史漫長的全景，它的兴衰成敗，在我的面前緩慢地展开了。印度的文化傳統經过五千年的侵占及激变的歷史，綿延不絕，廣布在民众中間，并給予他們强大的影响，我覺得是一种稀有的現象。只有中國有这样的傳統及文化生活的一脉相傳。而这幅过去的全景逐漸消失在不幸的現在中了，过去的印度虽然是偉大而安定的，現在却是一个奴隸國家，是英國的附庸國了。而在整个世界上，还有一个可怕的、毁滅性的战爭正猖獗地奴役着摧殘着人类。但是五千年的回顧給我一种新的远景，現在的負担好像減輕了。英國在印度一百八十年的統治在印度悠久的歷史中不过是不愉快的插曲之一而已；印度会返本归源的，而这章歷史的最后的

一頁已經在書寫中了。世界在今日的恐怖中也將要巍然不墜，并在新的基礎上重新建立起來。

二 民族主义与國际主义

我对于印度的态度，虽然在多方面受到拘束和限制之下，往往是出于感情的。它以民族主义的形式出現。但是在許多人民中就缺乏这种拘束和限制的因素。民族主义，無論在过去，就是在今天的印度都是非有不可的，它是一种自然而且健康的生長。在任何被奴役的國家中民族自由是最首要最基本的要求；而在对于自己的个性及过去的遺產有强烈意識的印度更是加倍的如此。

最近在世界上發生的各种事件表現出，那种認为民族主义在國际主义和無產階級运动的冲蕩之下会逐漸消滅的想法，是不正确的。它还是一个推动人民最强有力的激动力。在它的周圍簇集着情感和傳統習慣，共同生活和共同目的的意識。当資產階級的知識分子，逐漸地离开或想离开民族主义的时候，而工人及無產階級的运动，本來是有意地以國际主义原則为根据的，反而傾向民族主义了。战爭的來臨，把各个地方的一切人們，都赶到民族主义的網中去了。这个民族主义的奇异的复活，或者更正确一点說，它的再發現，以及对于它重要意义的新認識，提出了新問題，而把旧的問題改了样式。根深蒂固的傳統是不容易被擯弃的；在危急的关头，它会抬起头來支配人們的心情，我們常常見到特别利用这种傳統來鼓动人民去尽最大的努力和牺牲。大部分傳統，是要在相当程度上接受过來，并且改造它，使能適合于新环境和新思想方式，同时也要把新的傳統建立起來。民族主义的理想是深入而坚强的；它不是过了时的事物而沒有將來的重要性的。但是其他的

理想，更以今天的不可逃避的現实为其基礎，也兴起了，这就是國际主义的理想，無產階級的理想。我們若要得到世界的均衡和減少冲突，这些各种各类的理想，一定要有一种融和。民族主义在人們的精神上所引起的持久要求，是应該承認而予以滿足的，但是要把它的偏向，限制在較小的范圍之內。

若是民族主义的势力，就是在嚴重地受了新思想及國际势力影响的國家里，仍旧还是这样普遍，那末它在印度心理上的控制力量，更应如何呢！有时我們听說，我們的民族主义是我們落后的标志，甚至我們独立的要求，也是我們器量狹小的表現。这些告訴我們的人好像在幻想國际主义的眞正勝利，只要我們同意存留在大英帝國或英联邦中作一个小伙伴的話。他們好像沒有認識到，这种所謂國际主义的一种特别类型不过就是狹义的英國民族主义的擴展而已，即使从英印歷史得出的邏輯的結論还沒有在我們心中把这个可能性連根拔掉，这也不会引起我們的兴趣。然而印度，虽具有强烈的民族主义热情，它还比其他國家更進一步能接受眞正的國际主义，而且以独立自主國家的姿态接受世界組織中平等合作以及在相当范圍內服从組織的义务。

三 印度的力量和弱点

要研究印度的力量和弱点以及它退化和衰敗的根源是長时期的而且是錯綜复雜的事。但它衰敗的近因是顯而易見的。印度在技術的進展上落后，而欧洲，虽然有許多方面是長期落后，但在技術方面則确是帶头。在技術進步的背后，有一种科学的精神与活潑的生命和气魄，表現在許多活动和关于發現的冒險旅程中。新的技術使西欧許多國家得到軍事力量，所以它們易于向东方發展并

支配东方。这不僅对于印度是如此，而且差不多对于整个亞洲也是如此。

何以会造成这种局面，对印度來說是更难解釋的，因为印度在古代并不缺乏灵敏的智力和專門的技巧。我們感覚到这些都是在近千百年內逐漸地衰退的。生活的要求和努力漸漸減少，創造精神随之消失，只在模仿上用工夫。在勝利的而且有反抗性的思想曾經企圖洞穿大自然和宇宙的秘密的經典中，咬文嚼字的注釋家只在注釋詞句和冗長的解說上着力。壯丽的藝術和雕刻为精細瑣碎的小品所代替，高尙的想像和設計都消失了。精神飽滿的語言，原本旣有力量而又簡明，反而演变成为極其華丽和繁复的文体。冒險的推动力和丰滿有余的生活所促成的大規模向远处移民以及傳布印度文化，都已消失了，而狹隘的正統甚至于禁止了人民渡海。在古代曾顯著表現出來的探索精神，本可能領導科学前進，而現在也被那無理性的和盲目的崇拜偶像所代替。印度的生活成了呆滯的河流，一直存在于旧时代中，疲緩地經过了許多毫無生气的世紀。他們为旧时代重大的負担所压迫而陷于类似昏迷沉醉之中。在这种智力迷失而体質衰弱的狀态之下，無怪乎印度正当其他世界各國都在迈步前進之中而自己反退化而停滯不前了。

然而这不是完整或全面正确的观察。假使眞的是一个長时期的僵滯不進，那就可能導致一个大变迁，与旧时代完全中断，旧时代死去而新时代在它的廢墟上生長起來。但我們并沒有过这样的变迁而且明明还是照样繼續下去。有时也有复兴的活躍时期出現，而且有些是光輝的，相当長久的。在这个时候他們都有一种企圖去認識和运用新的事物要使其与旧的融和，或是至少与那旧的之中他們認为值得保留的部分融和。有时旧的东西只保留外部形

式，成为一种标志，而换了新的內容。但是生气勃勃的精神仍然存在，有一种要求促使人們趋于一个莫名其妙的方向，但是总存着那綜合新旧的願望。就是这种要求和願望才能使得人們前進，并且使他們在保留旧思想之中接受新知識。这么多年來是不是有一种像人們所說的"印度夢"，它或者是精神飽滿的，或是睡夢中迷迷糊糊的，我可不知道。每个民族每个國家对于它的國家命运都有这样的信心或幻想，这种說法总有一部分正确的。因为旣是印度人，所以我自己也受了这个信心和幻想的影响，并且我覺得任何民族如果它能渡过几百世代而毫不間断，一定有他吸取耐久力量的源泉，而且还有能力把这力量随着时代更新。

到底有沒有这样一个力量的泉源呢？如果有的，是不是已經干涸了，或是还有地下的泉水可以把它补充起來？今天怎么样呢？是不是又有任何泉水使我們能够恢复和加强呢？我們是一个古老的种族，或是更正确一点說，是多种混合的种族，有史以來就有我們这个种族。我們是不是已經过了盛时而現在到了日暮窮途的时候，只能勉强支持那老年的無声無臭的、無生气無創造性的生活，只希望安逸和睡眠，其他一切都不去管呢？

从來沒有永远不变的人民和种族。它是接連不断和其他种族相摻雜而慢慢地改变的；它好像似死了而又复活为新的民族，或是成为老的变相。也可能新旧之間有一个明确的中断，而思想与理想的重要鏈环也可能把他們联接起來。

我們观察歷史中有許多古老而成熟的文化慢慢地或是忽然消滅，而由活潑的新文化繼承下去。这豈不是一种活潑的潛在力也即是力量的內在泉源，使文化和人民得到新生命么？如果沒有这种力量，所有的努力豈不都是枉然，就像一个老年人幻想要变成青

年人一样嗎？

現在世界上各民族之中我覚得拥有这种活潑的潜在力的民族主要是三个——美國人、俄國人及中國人，这三个民族相提并論是古怪的！美國人虽然根本是旧大陸的人，但已成为一个新的民族，無拘無束，沒有古老的种族的負担和复雜性，因此不难了解它們丰富的生活力。如加拿大人、澳大利亞人、新西蘭人也是如此，它們都是毅然决然离开旧世界而到新环境中去求新生活的。

俄國人也不是新的民族，但它們对旧时代完全中断，像死了一样，它們史無前例的复活起來了。它們变为年青而有驚人的强毅力及生命力。它們也在重新搜尋它們的老根，但是实际上它們是新民族、新种族和新文化。

俄國人的榜样啓示我們一个民族如何能够返老还童，只要它肯付相当的代价去在民众里开發被压抑的泉源。这一次的世界大战，虽然使人遭受恐怖和灾难，可是也許能使战后余生的其他民族也獲得复兴。

中國和它們情形不同，中國人不是一个新种族，也沒有經过像俄國那样从上至下驚天动地的轉变。然而七年的殘酷战爭無疑地也把它們改变了，这是势所必至的。中國所受战爭的或其他更深的影响究竟至何程度，我不知道，或是二者兼而有之，但中國人的生活力使我感到驚奇。我不能想像这样一个賦有基本力量的民族还会沒落下去的。

我在中國人中所看到的某些生活力，我覚得印度人中也是有的。但也不敢說經常地都有，無論如何，要我用客观态度去观察也是困难的。也許我的願望將我的想法歪曲了，然而我在印度人群中总是一直在尋找这种力量。如果它們有这种生活力，那好極了，

它們一定会有好的表現。如果完全都沒有的話，那么我們一切的政治努力和呼声都是自欺欺人枉費心机了。我沒有兴趣达成一个政治协議，使我國人民多少照旧生活，而只稍有改善。我認为它們蘊藏的大量的生活力和能力被遏抑着，我要把这些解放出來，使它們重新覚得年富力强。印度以它現在所处的地位，是不能在世界上扮演二等角色的。要么就做一个有声有色的大國，要么就銷声匿迹。中間地位不能引动我。我也不相信任何中間地位是可能的。

在过去二十五年中为了爭取印度的独立以及所有我們对英國当局的冲突的背后，在我和許多人的心中存着一个复兴印度的願望。我們感到憑借实际的行动，憑借自我牺牲的精神，憑借自覚的冒險精神和抗拒罪惡与錯誤的决心，我們就可以給印度的精神电池充足了电力，而把它从睡眠中喚醒起來。虽然我們接連不断地和在印度的英國政权發生斗爭，但是我們的眼光总是經常地看着自己的人民。政治的优势只有在能帮助我們达到基本目标的时候才有价值。因这种指導精神，我們往往不走狹隘短見的政客們所走的道路。國內外的評論家們有的認为我們愚頑倔强而感到驚奇。我們究竟是否愚頑，只留待將來的歷史家來判断了。我們总要高瞻远矚。用投机的政治观点來看，也許我們往往是愚頑的，但是我們从來沒有忘記了我們的主要目标。我們的主要目标是要把印度人民的生活水平全部提高起來，在心理和精神方面，当然还有政治和經济方面。我們只求培植起人民的眞正內在的力量，其他問題自能迎刃而解。我們必須把过去几代中献媚和屈服于傲慢的外國政权所留下來的耻辱一扫而空。

四 尋找印度

虽然書籍和古代的文物及过去文化的成就有助于对印度的認識，它們并沒有使我滿足或給我以所求的答案。它們实在也不能够，因为它們所涉及的只是过去的时代，而我所要曉得的是“过去”和“現在”有沒有眞正的联系。在我和許多同我一样的人看來，“現在”是中世紀形态，駭人的貧窮和悲慘的境遇，以及中產階級的一些膚淺的赶时髦等的零乱混合物。我并不是一个对于我自己的階級和同类人物的敬慕者，但是在印度的解放斗爭中，我不得不在其中尋求領導。这些中產階級的人，覺得自己被关住，被包圍，而要求成長和發展。它在英國統治范圍內，不能如願，于是对这个統治的反抗精神就生長起來了，但是这种精神，并不是直接反抗那压碎了我們的那个制度，而是想換掉英國人后仍然保留和操縱着那个制度。因为这些中產階級根本就是那个制度的產物，所以不能向它挑战，也不能想法子把它連根拔掉。

新的力量起來了，鞭策着我們走向農民群众里去。新的不同的印度第一次涌現于青年知識分子的面前，他們几乎已經忘記了印度的存在或是未曾重視过它。这是一个紊乱的現象，不只因为它極端的貧窮和問題的重大，也因为它开始推翻了某些我們对它的評价和結論。这样我們就开始發現了印度当时的情況，而我們之間的了解和矛盾也產生了。因为个人以往的环境和經驗各有不同，所以我們的反应也不一致。有些人已經对这些鄉村群众相当熟悉，不覺得有任何新的感触，他們認为是当然的。但是在我看來这是一个眞正的探索的旅程！当我常常痛苦地意識到我們人民的短处及弱点的时候，我發覺在印度的鄉下人有一种不可名狀的东

西在吸引着我。这个不可名狀的东西，我在我們中產階級人中就找不到。

我并不把群众的概念理想化，并且尽可能地避免把他們当作理論上的一种抽象的东西。印度的人民虽变化繁多，在我看來总是眞实的。尽管它們数量众多，我与其把它們当作一些模糊的集团看，不如把它們当作个人來看。或者因为从前我对它們的期望不大，所以沒有失望；我所發現的比我所期望的还多。我覺得所以如此的理由和它們所以有某些穩定力和潛在力的理由，或許是因为它們仍旧保留着一小部分古印度的文化傳統。有許多东西因为过去二百年中它們在受到打击而消失了，然而有些有价值的东西却保留下來了。不过，同时也保存了好多無价值的以及有害的东西。

在二十年代，我的工作大半是局限于我的本省之內，我廣泛地并深入地在亞格拉及俄得联合省的四十八区各縣各村中旅行，这些地方許久就被認为是印度斯坦的心臟，是古代及中世紀文化的所在地和中心，是多种种族和文明的熔爐，在这个地方于一八五七年曾激發过偉大的起义，后來却被無情地鎮压了。我逐漸認識西北地区强壯的查特族是典型的土著，勇敢而独立的模样，比較还算富庶。还有拉其普特農民和小地主，它們对它的民族和祖先还是自豪的，虽然它們也許改变了信仰而皈依伊斯蘭教了；还有那些灵巧和熟練的工匠和農村劳动者，有印度教徒，也有伊斯蘭教徒；还有最窮的農戶和多数佃戶，特别是在俄得省和东方各区，他們都被世世代代的压迫和貧窮搞垮了，簡直不敢希望有什么变化能使他們的命运好轉，然而他們还是抱着希望和充滿信心。

当三十年代，在我出了監獄的生活中，尤其是当一九三六——

三七年競选运动期間，我較廣泛地在全印度各縣各村旅行，除了孟加拉的鄉村，可惜我很少去过以外，我漫游了各省，并且深入了農村。我談論到政治和經濟問題，如果以我的演詞來判断，我滿心都是政治和选举。但是同时在我的內心深处存在着深远而更生动的东西，而选举和日常兴奋事件，那就無关緊要了。我胸中又感到另外一个巨大的兴奋，那就是我又置身于偉大的探索的旅程当中，印度的土地和人民在我面前展开了。印度和它無限的魔力与多样性重重叠叠地展現在我面前。但是我再反复地观察，就更使我体会到我或任何别人要想把握住它所含蓄的概念是如何的困难。并不是它的廣大的地区使我不明白，甚至不是它的多样性，而是它的灵魂深处使我不能探測，虽然有时可望而不可即地偶然看到它。它就像古代的羊皮紙，在它的正反面，把思想和夢想都一層一層的寫上去了，然而后來所寫的几層并沒有把从前寫的几層完全遮掉或擦掉。所有这些都存在于我們的意識上或下意識上，虽然我們也許还沒有注意到它們，然而它們已經構成的錯綜而神秘的印度人格。那个像斯芬克斯的面孔和它那不可捉摸的和有时假裝的笑容在全國各地都可以看到。虽然我們的人民在表面上有紛歧和無数的类型，但在每个地方都有那种偉大的一致性的印痕，这个一致性在过去的世世代代中無論我們遭受过怎样的政治命运或灾难都曾把我們团結在一起。印度的一致性在我已經不僅是一个理智的概念了，而是使我折服的一种情感的体驗。这个本質上的一致性的力量是如此强大，所以任何政治分歧，任何灾难或慘禍都沒有能够摧毁过它。

假若把印度，或任何其他國家，認作一种具有人性的个体那当然是荒謬的。我沒有这样做。我对于印度生活的种种不同和区别，

对于階級、种姓、宗教、种族及各种程度不同的文化發展都充分知道，但是我認为一个有漫長的文化背景和有共同的人生观的國家，發展了一种特别精神，銘刻在它子孙的心中，不管他們之間有多少差异。这一点难道在中國还有誰看不見嗎？不管他遇見的是一个旧式官僚，或是一个顯然与过去断絕关系的共產党員。我所追求的就是这种印度的精神，不是由于無聊的好奇，虽然我是够好奇的，我觉得它可以給我綫索來了解我的國家及人民，給我以思想和行动的指導。当我們因为不相干的事情而受到刺激时，政治和选举就变为尋常事务了。但是如果我們要为印度的將來盖起房子，要坚固、安全而又要美观，那就必須把地基挖深。

五 印度母親

我常常不停地从这个会議奔到那个会議，向听众們講到我們的这个印度、印度斯坦、婆罗多——这是由神話中的印度种族的創造者派生出來的旧的梵文名字。我在城市里很少这样講，因为在那里的听众們更老于世故，而他們是需要更强有力的精神食粮。但对眼光有限的農民，我談論到我們正为它的自由而斗爭中的这个偉大的國家，談到这國中的各部分彼此之間尽管如何不同，然而全是印度，談到东西南北各处農民的共同問題，幷且談到自主① 只能为全印度去爭取而不能專为某一部分。我告訴他們我的旅行从远在西北的开伯尔隘口到远在南方的康尼耶·庫馬里亦即是科摩林角，在这些地方的農民都問过我同样的問題，因为他們的痛苦都是一样的，貧窮、債务、特权階級的既得权利、地主、高利貸者、沉重的

① "Swaraj" 这个詞的意义是"自主"。一九一九年甘地提出这个詞做政治斗爭的口号；在以后長时期中它成了"要求独立"的同义語。——譯者

地租和賦稅、警察的騷擾，所有这些都是强加于我們身上的外國政府的机構所制造出來的結果。所有这些也是必須加以救济的。我曾努力要使他們把印度看作一个整体，甚而或多或少地把我們看作是这廣大世界的一部分。我提到在中國、在西班牙、在阿比西尼亞、在中欧、在埃及和在亞洲西部几个國家的斗爭。我告訴他們苏联的驚人的变化和美國巨大的進步。这个工作是不容易作的，但也不如我所想像的那样困难。因为他們对于我們的古代史詩、神話和稗史都知道得这样熟悉，这样就使他們有了親切的祖國观念，而也因为总有些人曾經廣泛旅行到过印度四方進香的聖地，或者因为有老軍人，他們曾經在外國地方参加过第一次世界大战或其他战爭。甚至由于三十年代大不景气的結果，使他們深刻地体会到我所提的外國的事情。

有时候我到了一个集会上，他們大声欢呼來迎接我："*Bharat Mata kī Jai*——勝利屬于印度母親！"我出其不意地問他們，他們这样的高呼是什么意思呢？誰是这个 *Bharat Mata*，即印度母親，他們要求所希望勝利的又是誰？我的問話使他們覺得好笑而感到驚奇，那时候不知道怎样回答才恰当，他們就面面相覷并瞧着我。我堅持的問他們。到后來有一个强壯的査特人（他們是从記不淸的年代起就未离开过本土的），可能回答我道，它的意思就是講：*dharti*，即印度"大地"。什么"大地"呢？是他們鄉村特別的一塊呢？还是一区一省內的所有各塊呢？或是在全印度之內呢？这样的問答繼續不已，到末了，他們就会急躁地要我詳細告訴他們。我就尽量地告訴他們并且向他們解釋，印度就是他們所想到的这一切，但还远不止此。那印度的山岳和河流、森林及供給粮食的廣闊的農田，对我們都是宝貴的，但归根到底最宝貴的还算是散居于

廣大土地上的印度人民，就像他們和我一样。"'*Bharat Mata*'，即印度母親"，主要的就是这千百万人民，它的勝利就意味着人民的勝利。我告訴他們，你們就是"印度母親"的一分子，在某种意义上你們本身就是"印度母親"，这个意識逐漸地滲入他們的腦海，他們的眼睛都發亮起來了，好像他們有了一个偉大的發現。

六 印度的多样性和一致性

印度的多种多样性是驚人的，这很明顯，它是擺在表面上，誰都看得見的。这和身体的外貌以及某些精神上的習性和特征都是有关的。西北的帕坦人和在極南的坦密耳人他們之間在外表上就少有共同之点。他們的种族世系是不相同的，虽然他們或者有共同的血統关系；他們在面貌上、身材上、飲食上、衣服上，而且当然，还有在語言上，都是不相同的。在西北边省那里已經有中亞的气息，并且有許多習慣，比方說在克什米尔，就使人想到喜馬拉雅山那边的一些國家。帕坦的民間舞蹈就特别像俄國哈薩克的舞蹈。虽然有这些种种的不同，在帕坦人和在坦密耳人身上都無疑地顯然具有印度的特征。这幷沒有什么可怪，正如阿富汗也是一样，因为这些疆土就曾經和印度联合过几千年之久。住在阿富汗和中亞細亞的某些地方古代土耳其和其他民族在伊斯蘭教未來臨以前，它們大部分是佛教徒，在更早以前，当史詩时代，則是印度教徒。边疆地区是古印度文化主要中心之一，它还充滿了古文物和宙宇的遺迹，而特別是呾叉始罗大学，它在二千年前有崇高的声望，吸引着印度各地方及亞洲各部分的学生。宗教上的更迭使它有些影响，但是它不能够完全改变这些地区的人民所逐漸成長的精神上的背景。

帕坦人和坦密耳人是兩个極端的范例；其他的大都处于这兩者之間。它們都有它們的特殊形态，它們都具有更顯著的印度的特征。耐人尋味的是我們發現出孟加拉人、馬拉塔人、古甲拉特人、坦密耳人、安度罗人、奥理雅人、阿薩密人、卡那列人、馬來雅拉人、信德人、旁遮普人、帕坦人、克什米尔人、拉其普特人和廣大中央地帶包括講印度話的人也在內，是这样地保留着它們独有的特性达数百年之久，多少还存着傳說和記載中告訴我們的美德和缺点，但是过了这些年代仍然很明顯的是他們是印度人，还具有同样的民族傳統，以及同样一套的道德和精神特質。这个傳統有一种活潑有力的东西，表現在生活和对人生的哲学态度方面及其他問題上。古代印度，像古代中國一样，自成一个世界，它本身就是形成一切事物的一种文化和文明。外國的势力灌輸進來常常影响了这个文化而又被它同化了。分裂的趋向立刻会引起了綜合的企圖。从文明的黎明期起，印度的心中就有一种一致性的夢想。这不是当作外力强加進來要使外表甚至于信仰都变标准化的一致性，而是更深远的东西。在它的范圍里，对于信仰和習俗都采取了最寬容的态度，而且各式各样的信仰和習俗都受到承認和鼓励。

在一个民族集团里，無論它內部如何緊緊地团結在一起，它們的意見分歧或大或小是都可以發覚出來的。虽然兩个相鄰集团之間的分歧在边界上往往会消失或是混合起來，而且近代的發展在各方面会促成相当程度的划一，把它同另一个民族集团比較之下，这个集团的基本一致性就会表現出來。在上古及中古时代，現代式國家的观念是不存在的，封建、宗教、民族和文化的关系更为重要。但是我想差不多在歷史任何时期的記載中，一个印度人在印度的任何地方会多多少少地覚得自由自在，而他在别國总会覚得

他是一个陌生人或异國人。但若那國家接受了他一部分的文化或宗教，他就不会覺得那样陌生了。那些信仰產生于印度以外的宗教的教徒的人，來到印度而定居下來的人，几代以后就变成顯著的印度人，例如基督教徒、犹太教人、祆教徒和伊斯蘭教徒等人都是的。改信了某些这种宗教的印度人，并不因为他們信仰的改变就不是印度人了。他們在別國，尽管他們与当地人彼此之間或者有共同的信仰，也会被看作是印度人或外國人的。

当民族主义的观念更加發达的今天，在國外的印度人为了各种的目的無可避免地形成了一个民族的集团，無論他們內部是怎样的分歧。一个印度的基督教徒無論到什么地方都被看作是一个印度人。一个印度的伊斯蘭教徒在土耳其、阿拉伯或伊朗或其他伊斯蘭教最有势力的地方也被看作是一个印度人。

我想我們大家对于我們的本土都有不同的印象，但沒有兩个人会想得一模一样的。当我想到印度，我就想到下面的許多东西：它的廣大土地上布遍了数不尽的小鄉村；我所到过的市鎮和城市；变幻無常的雨季，它把生命傾瀉于焦干的土地里，忽然間把它轉变为閃耀的廣大美境和綠野，長江大河和流水；荒凉环境中的开伯尔隘口；印度的南端；个别的人和成群的人；尤其是巔峰積雪的喜馬拉雅山或克什米尔的一些高山谿谷，其中春天开滿了鮮花并有一条溪流奔騰而汩汩地从中穿过。我們心中想出并且保存的是我們自己所愛好的圖画，所以我选擇这个山岳背景，而不要那一般的炎热的亞热帶地方。这兩种的圖画都可算是正确的，因为印度是由热帶一直伸展到溫帶，由赤道附近伸展到亞洲寒冷的腹地的。

七 旅行全印度

在一九三六年將近年終和一九三七年的头几个月內，我的旅行逐漸增加了速度而变得像發狂了。我穿过了这个龐大的國土，好像大旋風似的，日以繼夜地旅行着，都是在动，很少停留在什么地方，也很少休息。各方面都迫切需要着我，而时間是有限的，因为选举快到了，而我是被認作能替許多競选者爭取勝利的人。我旅行中多半是乘汽車，有一段是利用飛机和鉄路。偶然在短程中不得不騎象或騎駱駝或馬匹；或乘輪船、木槳船或独木筏；或騎自行車或步行。当我們离开大路很远的时候，这些畸形多样的交通方法在內地是有必要的。我帶了兩套擴音器和揚声器，因为除此以外我沒有别的方法可以在这些龐大的集会中發言并保持我的声音。这些擴音器我帶到了好多生疏的地方，由西藏的边界到俾路支斯坦，在那些地方的人們从來也沒有看見过或听見过这些东西。

从清晨直到深夜，我由一个地方旅行到另一个地方，那里有大集会等着我，而在这些大集会之間，还有許多的耽擱，因为我要接受耐心的村民对我的欢迎。这都是臨时發生的事情，它攪乱了我的已經負荷过重的日程表并延誤了以后一切的約会；可是我如何能够匆匆忙忙地冲过这些謙恭朴实的人們而对他們置之不理呢？迟誤又加上迟誤，而在巨大的露天的会場上的集会我必須要好几分鐘才能由群众里挤到講台，会后下來也是一样。每分鐘都有它的价值，而一分鐘一分鐘加上去就变成了几个小时，到了晚上我已經迟誤了好几个小时。但是虽然在冬天群众还耐心的等待着，他們坐在空場上發抖，因为他們衣服都是穿得不够的。我的每天的日程就这样延長到十八小时，而我們到达当天的目的地都在半夜

或更迟的时候。有一次，二月中旬在卡呐塔克，我們超过了限度而打破了我們自己的紀錄。那一天的節目是非常繁重的，而我們一定要走过一个非常美丽的山林和弯曲而不大好的路，所以只能走得很慢。我們有六次龐大的集会和許多次小会。我們在早晨八时开始了集会；我們最后一次的約会是到次晨四点鐘才举行的（它本來应該早七个鐘点举行），会后，我們还要再走七十英里才能到达我們过夜的休息所。我們是在早晨七点鐘到达的，除了还有許多集会不計外，那天日夜共走了四百十五英里。那一天等于是工作了二十三小时而一小时以后我又不得不开始我的第二天的節目。

有些人不厭煩地估計，这几个月中实际到会听我演講的約有一千万人，此外还加上几百万人在半路上同我有过一些接触。在一个最大的集会中差不多有十万人，而兩万人的听众是很平常的。有时候經过一个小城市，我很奇怪地注意到全城都空了，商店也关了。当我看見差不多全城居民男男女女乃至小孩們都聚集在城市的另外一边耐心地等着我的到來，我才恍然大悟了。

我何以能够这样干下去而身体还能維持沒有病倒，我現在也不明白，因为这是身体持久力的一种奇迹。我想我的身体慢慢地適应环境，也就慣于这种流动的生活了。在兩个集会之間我在汽車里可以酣睡半小时，而且不容易醒过來。然而我不得不起來，許許多多欢呼着的群众就將我驚醒了。我减少我的飯食到最少份量，而且常常有一頓完全不吃，尤其是在傍晚，这样一來，我就覚得更舒服一些。但是使我能够支持下去而充滿了生活力的，是我所遇到的非常的热情和摯爱。这热情和摯爱在我所到之处都圍繞着我。我对于这些是習慣了，然而也总不十分習慣，因为每一个來日都会帶有意想不到的事。

八 大 选

我虽特别为即將在印度全國進行的大选而旅行，但我并不以选举运动的通常方法和手段为然。选举是民主政治程序中重要而不可分的一部分，是不能舍弃不用的。但选举时常暴露人类坏的一面，而很明顯地不常使較好的人獲得成功。神經过敏的人和那些不准备用粗暴而不顧一切的手段使自己出人头地的人，都覺得他們是处于不利的地位，而情願避免参加这些競选。那么民主政治是那些厚臉叫囂和抹煞良心迁就一切的人們的專有的獵場嗎？

选举的弊病在小选区中特別普遍，若是选区較大，很多弊病就会消失，再不然也总不会那样地顯著。一个最大的选区可能为了一种虛伪的爭論或因宗教的关系而失去理智（这点我們后來可以看得出）。但是那兒总有一些維持平衡的因素在从旁防止更大的弊病。我对这件事情的經驗証实了我对于尽可能擴大选举权的信心。我对于放寬选举名額比对于根据財產資格或教育程度而受到限制的选举名額更加信任。根据財產的資格無論如何是不好的；至于根据教育程度自然合乎願望而且必要，但是我沒有在一个学者或稍受教育的人身上發現任何特殊的品質可以比一个健壯不識字的然而在一定范圍內充滿着常識的農民更有資格值得尊重。無論如何，在農民的主要的問題上，他們的意見是更重要的。我是最相信成年人选举权，男男女女都應該有，虽然我覺得这条路是有困难的，然而我确信在印度因采用它而發生的阻碍力不大，这阻力是基于特权階級的憂慮和他們的利害关系而來的。

一九三七年省議会大选所根据的有限制的选举权只及于全國

人口中百分之十二。但就是这样也比上一次的选举权有了很大的進步，除了印度土邦之外，印度全國約三千万人有了投票权。这些选举的范圍是廣大的，除了各土邦之外，包括了整个印度。每个省都定要选举它的省議会，而在多数省区內都有兩院，所以有兩次的选举。候选人有好几千人。

我对这些选举的体会，和在相当程度內多数議員的体会，是与通常的人体会不同的。我对个别的候选人并不关心，我勿寧說是要想制造一种全國性的气氛，來支援國民大会党所提出的全民爭取自由的运动和大选宣言中的綱領。我覚得假使我們在这点上能够順利成功，就很令人滿意了，如若不然，那一兩个候选人的得失是無关緊要的。

我請求大家注意的是从思想方面着眼，而我很少談到人选問題，除非把他們当作为我們的主張高举大旗的人。我認識好多这些人，但也有好多我完全不認識，我覚得看不出有什么道理要費尽心思去記憶几百个人名。我要求选票，是为的國民大会党，为的是印度的独立和为爭取独立的斗爭。我除保証要不停地斗爭一直到獲得自由为止之外，并沒做甚么諾言。我告訴人民，他們只有了解和接受我們的目的和政綱并且願意加以支持才投我們的票，否則就可不必。我要求他們，假使他們不同意这个目标和綱領，他們就不要投國民大会党的票。我們不要为不正确的目标所投的票，不要因为他們个人感情而为特別几个人所投的票。只靠选票和选举不会对我們有多大用处。它們不过是我們漫長旅程中的一小步，如若是拿选票來哄騙我們，而毫無理解地接受它的意义或不願意在以后采取行动，那就是对我們不誠，对祖國不忠。个人算不了什么，虽然我們要好的和忠实的个人來代表我們。只有那主張和代表

那主張的組織，以及我們發誓要为它争取自由的这个國家才算重要。我曾分析甚么是自由，它对于我們億万人民会有什么意义。我們并不要把我們的主人翁由白色換为黃色，但是要一个眞正的民有、民治、民享的政权來結束我們的貧窮和苦难。

这就是我演講的重点，只有用那样無我的方法，我才能够把我自己配合于选举运动。我不大关心个别候选人的前途。我所关心的是更大的爭点。照事实講來，这个爭点是正确的，就是拿那較狹隘的眼光为了某一个候选人的勝利來說也是如此。因为这样一來就把他和他的选举提到更高而更庄嚴的水平，來为一个偉大的國家爭取自由，并使几百万遭到貧窮打击的人民能努力于終止他們从古以來的貧苦灾难。这些观念由几十个國民大会党的主要人員表达出來，并且像海上吹來的新鮮大風一样散布开來而扫尽一切瑣碎的意見和选举的怪現象。我了解我的人民，我喜爱他們，而他們的成百万只眼睛教会了我很多关于群众的心理学。

天天我在講选举，但是选举很少使我全神貫注；它只是在表面上浮泛着。我更沒有專对投票人特別关怀。我是在接触一些更大的东西：我接触千百万印度人民；我帶來的使命是給他們全体的，是給男男女女老老少少每一个人的，不管他們是不是投票的人。这种活动所給的兴奋，也就是龐大群众在物質和情感上的接触所給的兴奋，掌握住了我。这不是一个人在好多人当中为群众的冲动所支配而發生的感覺。我的眼睛吸引住几千只眼睛，我們彼此望着，不是像陌生人初次見面一样，而是似曾相識，虽然何以相識又說不出所以然來。当我做了一个那馬斯卡敬礼；就是把我的双手合掌当胸的时候，他們的手像森林一样都举起來回敬我，友好親切的笑容顯露在他們的臉上，低微的欢迎声从集合的群众中發出來，

而把我包圍在它的热烈拥抱里面了。我对他們講了話，我的声音傳达了我所帶來的使命，我不知道他們是否明白我所講的話和所含的意义。我不能說他們全懂，但是他們的眼睛閃爍着深邃理解的光輝，却是非言語所能形容的。

九 群众的文化

我就这样地看到了現代印度人民的动人的戲剧，而常常能找到把他們的生命和过去联結在一起的綫索，虽然他們的眼睛是凝視着未來的。每一个地方我都發現了一个文化的背景在他們的生活中發揮着很大影响。这个背景是普通的哲学、傳統、歷史、神話及傳說的混合物，而是不可能在其中任何兩者之間划出一条界綫的。甚至完全未受教育者和文盲都同有这个背景。印度的古史詩"罗摩衍"①和"摩訶婆罗多"②以及其他書籍在通俗的翻譯和演义里是群众們很熟悉的，每一个事件和故事及它里面的寓意都銘刻在群众的心里，而使之丰富并富有內容。文盲的鄉下人能背誦出几百行詩句，而在他們的閑談中充滿了这些詩句或某一包含教訓的故事的引証，那些詩和故事都是蘊含在古代經典里的。我常常覚得驚奇，听到一群鄉下人在随便談到日常事务时竟会这样的風雅。我的心中既然是充滿了歷史的圖画和大体上相当可靠的事实，我就体会到，即使文盲的農民心中也有一个画廊，虽然这大部分是从神話、傳說和史詩里男女英雄的故事得來的，其中只有很少的得之于歷

---

① "罗摩衍"(Ramayana)，印度古代兩部著名史詩之一，叙述王子罗摩(Rama)和他的妻子息妲(Sita)的冒險故事。——譯者

② "摩訶婆罗多"(Mahabharata)，印度古代兩部著名史詩之一，叙述俱盧(Kurus)与般度(Pandus)兩族战爭的故事。——譯者

史。但是，这已經是够生动的了。

我注意他們的面貌和他們的身材，还留心他們的行动。他們里面有好多敏感的面孔和强壯的身軀，筆直而干净的肢体；在妇女当中有着温雅、柔順、端庄和穩重，以及常常帶有憂郁的容貌。通常更漂亮的体格都在上等的种姓里，他們在經济方面比較寬裕。有时候我在鄉下路上或一个鄉村里經过的时候，我看見一个好体格的男人或一个美丽的女人，我会驚奇得跳起來，使我回憶到一些古时的壁画。我覚得奇怪，这种風格如何能維持和繼續这些年代，尽管印度經歷过許多的恐怖和苦难。如果这些人民能处于更好的条件下，又有更多的机会开放給他們，难道說我們和他們还有甚么事不能做嗎？

到处都是貧窮和不可勝数的貧窮的惡果，每人的額上都印着这种野獸利爪的痕迹。生命遭受到摧殘和歪曲，变成了不幸的东西，許多惡行都是从这种被歪曲的和長期匱乏的和永远不安定的生活中產生的。这些是看起來令人不愉快的，然而这是印度的基本的眞相。听天由命和安于現狀的思想实在太多了。但是成熟和优雅的品格还是有的，这是几千年來文化的遺產，無論多少的灾难都不能將它抹煞。

十 兩种人生

照这样或用其他的方法我努力去發現印度，去發現过去和現在的印度，我使我的心情能易于感受从今人古人方面得來的印象和思想与情感的浪潮。我試暫时使我自己去参加这个無尽的行列，在这行列的末端跟着奋斗前進。过后再把自己和行列分离，正如独自站在山頂上俯視着底下的谿谷一样。

这个長途旅行是什么意思呢？这無尽的行列有甚么目标呢？一个疲倦和幻滅的情緒有时侵入我的身心，因此我就躲开这行列而培养出一种超然的思想。我的心中慢慢地就会自己先做好这超然思想的准备，而我对于自己或对我所遭遇的事就不重視了。或者至少我是这样想，而且也有一些成功，虽然成功不大，我怕我的內心里像有一座火山，因此不会有眞正的超然思想。出乎意料地我的防御都会被扫开，而我的一切超然思想也化为烏有。

但是就这一部分我所獲得的成就也是很有帮助的，在活动的当中，我能够把我自己和它分开而將它看作是另一个东西。有时我偸了一兩小时的閑空，忘記了我一向的成見，而退到我的心灵和生命的密室里，在这一时間里是另一种人生。所以，在这个狀态中，兩种人生同时幷行，彼此分不开地結合着，但又是互相隔开的。





第四章　印度的發現

一　印度河流域的文明

令人难忘的印度河流域文明的遺迹已經在信德省的摩亨殊·达魯及西旁遮普省的哈拉巴發現了。这遺迹是我們对于印度过去时代所得的最早的景象。这些發掘推翻了巳往对于古代歷史的概念。可惜这些区域的發掘工作沒有几年就停頓了，在过去差不多十三年中間沒有做一点有价值的工作。这个停頓原先是由于早在三十年代的大不景气。經費短絀曾被用为辯护的理由，但是誇耀大英帝國的豪華壯丽所用的經費却沒有缺过。二次世界大战的來臨有力地停止了所有的活动，甚至連保存所有已經發掘出來的文物的工作也被忽視了。我在一九三一年和一九三六年兩次到过摩亨殊·达魯参观。当第二次游歷的时候，我發覺雨水和帶沙的干燥空气巳經把許多挖掘出來的建筑物損毀了。它們在泥沙遮盖下面曾被保存达五千年以上，却因为遭受暴露很快地就崩坏了，保存这些無价之宝的古代遺物的工作做得很少。当地考古机关負責人員抱怨地說，实际上沒有給他經費，或是其他的帮助，或是材料，以便他保持發掘出來的建筑物的原狀。最近八年中的情形如何，我不得而知，但是我想像消磨損毀是繼續不断的，再用不着几年，摩亨殊·达魯的特色將消失淨尽了。

那是一幕無可辯解的悲剧，而要消失的將永远無可弥补，只遺留下一些照片和書面描寫使我們想起它的原狀而已。

摩亨殊·达魯与哈拉巴相距甚远。这兩个地区遺迹的發現完全出于偶然。毫不容疑，在这兩个区域之間的地方必定还埋藏着許多这样的城鎮及其他古人的手工藝品的遺迹，而且这种文明确曾廣布于印度的大部地区，当然是在北印度。也許有朝一日这种發掘印度遙远过去的工作又要重新着手，而且有影响远大的發現。这印度河流域文明的遺物远在西部的加提雅瓦尔及旁遮普的翕巴拉已經發現，有理由可以相信它达到了恒河流域。由此可見，它不僅是一个印度河流域的文明而已。摩亨殊·达魯地方所發現的銘刻至今尙未完全辨認出來。

但就我們所已知的而論，意义已極为重大。照我們所發現的这印度河流域的文明是高度發达的，必定經过几千年才能达到那一階段。令人十分驚奇的是，那是一个非宗教性占优势的文明，宗教成份虽然也有，但并非主要。它顯然也是印度后來各个文化时期的先驅。

約翰·馬紹尔爵士告訴我們："直到現在所揭露出來的摩亨殊·达魯及哈拉巴兩个地方的文明都使我們做出一樁明顯無誤的結論，就是：它不是一个初期的文明，而是一个在印度土地上的年代悠久的文明，里面孕藏着几千几万年的人类努力。因而，从此印度必須和波斯、美索不达米亞、埃及一样地被認为是文明發祥及發达的最重要地区之一。"而且他又說道："旁遮普、信德（假如印度的其他部分不是如此），已經有一种他們自己的很前進的并且特別一致的文明，这种文明与当时的美索不达米亞及埃及的文明極其相近，而在有些方面还要較为优越。"

这些印度河流域的人們与当时的苏美尔文明有許多的接触，甚而至于在阿卡德有印度人的居留地的証据，这些人大概是商人。“印度河流域各城市的工業制成品达到了甚至底格里斯河及幼發拉底河流域市場。相反地，一些少数的苏美尔的美術品，美索不达米亞的化妝用具及圓筒形印章在印度河流域被仿制着。貿易不限于原料和奢侈品；經阿拉伯海岸經常輸入的魚类增加了摩亨殊·达魯的食品供应。”①

就是在那么久远时代的印度已經用棉作为紡織品的原料了。馬紹尔把印度河流域的文明与同时的埃及文明及美索不达米亞的文明比較对照說：“因此，只提一提顯著的几点罢。用棉作为紡織品原料在这个时期只限于印度，而直至兩三千年以后才擴展到西方世界。还有就我們所知，在史前的埃及、美索不达米亞或西部亞洲任何別的地方，沒有可以与摩亨殊·达魯公民的建筑完善的浴室及寬敞的房屋相比的。在那些國家中，大量的金錢及精神都浪費于为諸神建筑富丽堂皇的庙宇，为帝王們修造金碧輝煌的宮殿及陵墓去了，而其余的人們好像只好滿足于卑不足道的土房屋了。在印度河流域的情景適得其反，最精美的房屋是为公民們的方便而建造的。”我們在摩亨殊·达魯所發現的公私浴室及完好的下水道，在任何地方發掘出來的同样东西中可以推为最早的。也有兩層楼的磚造私人住宅，有浴室、看門人小屋和多間的出租的房屋。

馬紹尔为公認的研究印度河流域文明的权威者，他本人親自負責發掘工作，我們再錄引一段他的話罢。他說：“它的藝術及宗敎同样也是印度河流域所特有的，并且印下了它們自己的独特的

① 戈登·柴尔德（Gordon Childe）著：“歷史事迹”（What Happened in History），第一一二頁，一九四三年版。（原注）

特性。在我們所知的其他同时的國家中，从風格而論，就沒有东西能和这彩色瓷器的羊、狗和其他动物的模型，或印章的凹雕有任何相似的地方。这些模型中最佳者特别是駝背及短角的公牛——它們的特色是構思的大胆和綫条与塑型的动人——在雕刻藝術中是少有超过的，而且在希臘古典时代以前，要和哈拉巴出土的特别可爱的兩个人像模型媲美也是不可能的……当然印度河流域的宗教与其他國家的宗教可能有很多相似之点。所有史前的宗教以及大多数歷史时期的宗教也都是如此。但是就整体而論，印度河流域的宗教是有印度特色的，与現在还通行的印度教几乎分别不出來。"

我們因此發現印度河流域的文明与波斯、美索不达米亞、埃及（当时和这些國家維持着貿易关系）的姊妹文明是有联系的，互通有無的，而且在某些方面是比較优越的。它是一种城市的文明，在城市里商人階級是富裕的，顯然發揮了重要的作用。街道上排列有貨攤和大概是小店鋪，給人以現代印度商場的印象。柴尔德教授說："似乎从这一点來推論，可以断定印度河各城市的工匠們在很大的程度上是为市場而从事生產。但是为了便利商品的交換，社会上采用过何种通貨及何种价值标准則不敢断定。許多寬敞而便利的私人住宅附設有貨棧，使人知道那房主是商家。它們的数目之多及規模之大顯示出那是一个殷实而繁荣的商業社会。""从廢墟中搜集的有丰富驚人的金銀宝石及彩色瓷器的裝飾品，銅箔打成的器皿以及金屬器具和武器。"柴尔德教授又說："設計完善的街道及頂好的經常清洗的下水道反映出市政府的經常守护。政府的权力，足以使市政工程計划的規章得到遵守，并使在水灾后歷次重修工程中关于街巷路綫的規定，得到維持。"①

在印度河流域文明及現代印度之間有許多我們不甚知道的空

隙和时代。联系一个时代与另一个时代的环節幷非总是明顯的，当然其中發生过很多事件及無数的变迁。但是总有一种基本的連續的意識，把現代印度和六七千年前印度河流域文明开始的洪荒时代連接在一起。令人驚奇的是，在摩亨殊·达魯及哈拉巴所發掘出來的东西中能够使我們想起那持久的傳統和習慣，如流行的礼節、技工手藝、甚至于服裝的好尙的是如何地多。这許多事物影响了西部亞洲。

值得注意的是，在这个印度歷史的黎明时期，它不是以一个呱呱墮地的嬰兒的姿态出現，而是以一个多方面業已長大成人的姿态出現。它幷不忘怀生活，幷不沉溺于模糊渺茫不能实現的超自然的世界的夢想里，而是造成藝術和人生乐趣上的重大的技術進步，所創造的不僅是一些引起美感的东西，而且也是現代文明中切于实用的而且更典型的象征——良好的浴室及排水系統。

二 亞利安人的到來

这些印度河流域的居民是些甚么人，他們从何处來的呢？我們还不知道。那是很可能的、而且也許是，他們的文化是一种土生土長的文化，甚至在南部印度也可以發現出这一种文明的根芽。有些学者們在这些人們与南印度的各种达罗毘荼种族及文化之間尋出基本上类似之点。即使假定在远古时代曾有过移民來到印度，这也只發生在摩亨殊·达魯时代前几千年才有此可能。实际上，我們尽可以也把他們当作印度的土著看待。

印度河流域的文明發生过些甚么？它是怎样終結了的呢？有

---

① 戈登·柴尔德著："歷史事迹"，第一一三、一一四頁。（原注）

些人(戈登·柴尔德也在內)說，由于一种未經解釋的灾难，它就突然完結了。印度河的水灾是人所共知的，它淹沒而冲掉了城市与鄉村。或者气候的改变使土地愈來愈干燥，而沙漠侵占了耕作地区。摩亨殊·达魯的廢墟本身就是有过層層沙土積累的証据，它把城市的地面抬高了，逼着居民們在旧基礎上筑得更高一些。有些發掘出來的房屋像是兩三層楼的結構，它們是分期筑高來应付正在上漲的地面的。我們知道信德省在古代是肥沃的，但从中古时代起就大部分变成沙漠了。

大概就是这些气候变化对于那些地区的人民及其生活方式有了顯著的影响。但是無論如何，那些气候上的变化一定曾影响了这个傳播得很远的城市文明的地区的一些地方，而我們有理由來相信这文化曾經一直傳播到恒河流域，而且可能还要远些。我們实在沒有充分的材料作为判断的根据。大概淹沒了那些古城的泥沙，反把它們保存起來了；而其他的城市及古老文明的遺迹在多少世紀的过程中却逐漸毀坏、归于破碎了。也許將來的考古的發現可能揭露出較多的它与后期的联系。

虽然在印度河流域文明及各后期文明之間仿佛是明确的一直联接着的，而当中也有一种間断或罅隙，不惟在时間的銜接上是如此，而且在后來發生的文明的性質上也是如此。首先是这后一种的文明大概有較多是关于農業的，虽然有市鎮，也还有某种的城市生活。这种对于農業方面的重視也許是由于从西北方前后踵至涌進印度的新來的亞利安人們所貢献的。

假定亞利安人的迁徙大約出現于印度河流域文明时期以后一千年的光景，其間可能沒有多大的間隔，时常有其他的部落及民族从西北方來到印度，在以后的各时代中他們也是这样的被印度吸

收了。我們尽可以說第一次偉大的文化上的綜合及融和是發生于新來的亞利安人及达罗毘荼人們中間的，这些达罗毘荼人們大概就是印度河流域文明的代表人。印度的各民族和基本的印度文化就是由这种綜合及融和產生出來的，而兼有兩种的特殊成份。在以后的时代中又來了許多其他的种族：伊朗人，希臘人，安息人，大夏人，西徐亞人，匈奴人，突厥人或土耳其人（伊斯蘭教以前的），初期基督教徒，犹太人，祆教徒；他們來了，發生了一些影响，被同化了。依照达德威的說法，印度"像海洋一样有無限的吸收能力"。想一想有种姓制度及閉关主义的印度而偏有这种驚人的包容能力來同化外來种族与文化这点是可怪的。或者它之所以能够保存它的活力，而随时使自己恢复青春，就是由于有这一点吧。伊斯蘭教徒們來的时候也大受印度的影响。文生·斯密斯說道："外來的人們（奉伊斯蘭教的土耳其人）像他們的先驅者塞种人和月氏人一样，普遍地屈服于印度教的不可思議的同化力量，而很快就印度教化了。"

三　什么是印度教？

在上文所引用的那句話里，文生·斯密斯用过"印度教"和"印度教化"这兩个詞。除非是作为表示印度文化最廣泛的意义而使用它們，我不認为这样用法是正确的。当它們与非常狹隘的、限制于宗教的概念联系在一起的时候，在現在是容易導致錯誤的。在我們的古代文学中"Hindu"（現在指印度教徒或印度教）这个詞根本就沒有出現过。有人告訴我說，印度書籍中第一次提到这个詞是在公元八世紀的一本密咒的著作里面，在那里这个詞指的是一个民族，而并不意味着某一种宗教的皈依者。但是顯然这是一个很古老的詞，因为它曾經出現于古波斯經阿維斯达中和古代的

波斯文中。在那时和一千多年以后的这段时期內，西部和中部亞洲的各民族都曾使用过“Hindu”这个詞以代表印度，或者說得更明白一点，代表住在印度河彼岸的民族。顯然“Hindu”是从“Sindhu”（“身毒”）变化而來的，“Sindhu”这个字在印度旣是印度河的古名，又是它現在的名称。从“Sindhu”这个詞又生出“Hindu”和“Hindustan”、“Indus”和“India”这些詞。公元七世紀來到印度的著名的中國求法和尙义凈在他的游記（譯者按：即“南海寄归內法傳”）中說“北方胡國”，也就是中部亞洲的人們，称呼印度为“咽度”（Hsin-tu）；但他又說道这“全非通俗之名……宜喚西为聖方（Aryadesha），斯成允当”，把“Hindu”这个詞与一个宗教联系在一起講还是为时很晚的事情。

在印度，指宗教的包括一切涵义在內的古詞，是聖法（阿黎耶达磨〔*Arya dharma*〕）。法（达磨〔Dharma〕）这字的涵义并不專指宗教。它的字源含有团結在一起的意思；它是一种事物最內部的素質，它的內部存在的規律。它是一种包括道德标准、正义以及人的全部义务和責任的一种倫理学上的概念。聖法可以包括一切在印度創立的信仰在內（吠陀的信仰及非吠陀的信仰均在內）；佛教徒、耆那教徒和信奉吠陀的人們全用这个詞。佛始終称呼他的解脫之道为阿黎耶道，即聖道（旧譯“正道”）。

吠陀达磨（*Vedic dharma*）这个用語在古代也專用來指那些認为是由吠陀派生出來的各种哲学、道德教义、礼節和仪式。因此一切承認吠陀的普遍权威性的人們皆可以說是屬于吠陀达磨。

沙那达那达磨（*Sanatana dharma*）是古宗教的意思，也可以適用于任何一种古代印度信仰（包括佛教及耆那教在內），但是現在这个用語多少被一些印度教徒中声称信奉古代信仰的正統宗派

所專有。

佛教和耆那教当然不是印度教，甚或也不是吠陀达磨，不过它們起源于印度，乃是印度生活、文化和哲学整体上的一部分。在印度的一个佛教徒或耆那教徒是百分之百的印度思想文化的產物，而在信仰上兩者均非印度教徒，因此說印度文化是印度教的文化是完全引人入于迷途的。在后來的时代中这种文化大大受到伊斯蘭教冲击的影响，然而它在基本上和特征上仍旧是印度的。到了今天它在成百的方面受着在西方崛起的工業文明的强有力的影响，最終結果如何，那就很难說得精确了。

当作一种信仰來看，印度教是模糊的，無定形的，多方面的，每一个人能照他自己的看法去理解的。要給它下一个定义，或者用这个詞的普通意义來实在明确地說出它是否是一种宗教几乎是不可能的。在它的現在体系中，甚至在过去，它包含多种的信仰和仪式，从最高的到最低的，往往互相抵触，互相矛盾。它的根本精神似乎是待人寬容如同待己。聖雄甘地曾試想給它下一个定义："如果有人請我給印度教下一种定义，我就会簡單明了地說：通过非暴力的手段以追求眞理。一个人也許不相信神而仍然称他自己为一个印度教徒。印度教是一种对于眞理的艰苦的追求……印度教是一种眞理的宗教。眞理就是神。我們听說过否認神的，我們沒听說过否認眞理的。"甘地这样認为：印度教即眞理与非暴力；但是許多卓越而不容怀疑的印度教徒却說照甘地所理解的那种非暴力并非印度教信仰的基本部分。这样一來我們就把眞理遺留下來單独作为印度教的顯著标志了。当然那根本就不是一种定义。

因此，用"印度教徒的"或"印度教"來作为印度文化的代用語是不正确的，不宜用的，甚至用于遙远的过去也是不对的，即使具

体表达在古代作品中的思想的各方面乃是那个文化的重要表現。在今天來使用那种意义上的那些詞就更加不正确得多。只有当古老的信仰和哲学主要地是一种生活方式和一种世界观时，它們多半可以說是与印度文化是同一意义的；可是当一种比較頑固的宗教帶着各項仪式典礼發展起來的时候，它就变成为比那混合文化多出些东西的而同时又是少了許多东西的一种东西了。一个基督教徒或一个伊斯蘭教徒能够（而且事实上往往正是这样）使他自己適应印度的生活和文化方式，而在信仰上仍然是一个正統派的基督教徒或是一个伊斯蘭教徒。他使自己受印度同化而成为一个印度人，但不改变他的宗教。

应用于國家或文化，或应用于我們的不断变化的傳統的綿延歷史，正确的形容辞"印度的"(Indian) 应該是"Hindi"，这是从印度斯坦的縮寫字"Hind"演变而來的。"Hind"还常在用來代替印度。在亞洲西部的各國中，在伊朗和土耳其，在伊拉克、阿富汗、埃及和其他地方，印度始終被提到而且还称为"Hind"；一切印度的东西都称为"Hind"，"Hind"与宗教無关，一个伊斯蘭教徒或一个基督教徒的印度人与一个信仰印度教的印度人一样的都是"Hind"。美國人將所有的印度人都称为"Hindus"并不太錯，如果他們用"Hind"这詞就完全正确了。不幸"Hind"这个名詞在印度与梵文的天城体 (*devanagri*) 这种字体搞在一起了——因此照它的更廣义的更自然的意义來应用就有了困难。或者等現代的爭論平息下來的时候，我們可以使这詞回复到它的原始的和更合適的用途上面去。今天"Hindustani"这詞用來代替"印度的"之用；它当然是从"Hindustan"演变而來的。但是这个詞一口气說來未免太長，而且它沒有像"Hind"所含的那样歷史的和文化的联系。若把古代印度

文化的时代指为“Hindustani”时代，那就必然会顯得奇怪了。

不管我們用甚么字來标明我們的文化傳統，“印度的”也好，“印地”也好，“印度斯坦尼”也好，我們看得出，在过去有主要地从印度哲学观点得來的某种对于綜合的內在要求乃是印度文化甚至印度种族發展的有力特征。每一次外國成份的侵入都是对于这种文化的一种挑战，但是每一次都用一种新的綜合、一种同化的过程有效地把它应付了。这是一种恢复青春以及由此开出文化鮮花的过程，但是背景和主要的基礎还是差不多一样。

四 最古的記載。經典与神話

当印度河流域的文化还未被發現以前，吠陀曾被認为是我們所有的印度文化最早的記載。关于吠陀时期的年代曾有过不同的意見，欧洲的学者一般推定得比較晚，而印度的学者則認为早得多。可怪的是在印度人方面有把这时期尽量推早的願望，因而提高了我們古代文化的重要性。温德尼茲教授認为吠陀文献的开始是远在公元前二千年甚至二千五百年。这就把我們引到很接近于摩亨殊·达魯的时代了。

現代多数学者所公認的黎俱吠陀中頌詩的时期为公元前一千五百年，但是自从在摩亨殊·达魯發掘工作之后已經有把这些古代印度經典推得更早的趋向。無論正确的时期如何，这种文献很有可能是比希臘或以色列的古文都要更早，而且事实上也成为我們所僅有的表現人类心灵的最古文献。馬克斯·繆勒把它称为“亞利安人所說的第一句話”。

吠陀是亞利安人在涌進印度富饒地区时所傾瀉出來的作品。他們所帶來的思想和在伊朗發展的古經“阿維斯达”出于同一本

源，而在印度土地上又更加完整了。甚至吠陀的語言也和"阿維斯达"的語言有顯著相似的地方，有人已經观察到"阿維斯达"和吠陀之間的距离比吠陀和它本國的史詩的梵語之間的距离更接近些。

我們应該怎样地來考量各种宗教的經典呢？那里面有許多被信徒們相信为神聖的啓示。把它加以分析和批判并且把它看做人类的文献是常要开罪于忠实信徒的。然而除此以外，并無別的方法去考量它。

我对于閱讀宗教書籍总是不免犹豫。它們的硬性片面主張不能使我感动。我所見到的宗教仪式的表面形态不能鼓舞我去探索它的原始根源，但是我又不能不去看这些書，因为对宗教的無知并不是美德，而且往往是嚴重的缺点。我知道有些这类的書对于人类發生过强有力的影响。任何事物只要能起这种作用，其中必有內在的力量和优点，也就是生活力的源泉。我讀这些書的許多部分时曾感觉到很大的困难，因为尽管我尽了最大努力还是不能鼓起足够的兴趣，只有其中一些篇章的眞正的美妙文章吸引住我。那时候，半句話或一句話会使我跳动起來，如同触电一样，使我感到眞正的偉大就在面前。佛或耶穌所說的話中，有些会帶着深長的意义而光芒四射，使我看來，这些話在今日和兩千多年以前剛說出來的时候一样都可以適用。这里有無可反駁的眞实性，不受时間或空間的影响的永久性。有时我閱讀苏格拉底或中國哲学家的書也会有同样的感觉，閱讀奥义書（音譯为鄔波尼煞曇〔Upanishads〕）或薄伽梵歌（或"世尊歌"〔Bhagavad Gita〕）时也是如此。我对形而上学和教仪的叙述，或是其他对于我当前的問題無关的事物都沒有兴趣。也許是我沒有了解所讀过的書內蘊藏的意义，有时重讀一遍也的确会有更多的了解。我沒有努力去了解神秘的章節，

遇到对我沒有特殊意义的地方就翻过去了。我也不喜欢長篇的注疏和詞句解說。我和这些書以及任何聖典一类的書都不能接近，因为这些都是必須全部接受而不能加以辯駁或表示异議的。的确，照这样地去理解聖典会使我的心中对于它的內容反而不能接受了。我若能够把这些認为是聪明和有远見的凡人所寫作的，那我对它們必是更友善而欢迎的，不过所欢迎者只是一个凡人，而不是我所毫不知道而且不能确信的神灵的化身或他的傳話筒。

我总以为，一个人若在理智上和精神上达到最高境界而且急于要去提高别人，是比較替天神或超人的力量作傳話筒的人更要偉大和令人感动。有些宗教創始者都是令人驚佩的人物，但是我若一想到他們幷不是凡人，他們的光輝馬上就会在我的眼中完全消失。能使我感动和給我希望的是人类智慧和精神的發展，而不是他的被用为傳达旨意的使者。

神話对我所引起的反应也是一样。假使，人們認为这些故事的內容有眞实性，那么，整个的神話都会成为荒唐無稽而可笑的謬說了。但是只要不相信其中的事实，它們就会从一种异彩中發出新的美景，顯示出花团錦簇的丰富想像力，幷且其中还充滿着人类的教訓。現在已經沒有人相信希臘那些男女众神的故事，所以我們可以毫無困难地欣賞它們，而它們也就成为我們所承受的一部分心灵遺產了。假使我們一定要把这些神話信以为眞，这是精神上何等的負担，而且在信仰的重压之下，我們还要如何地常常看不見它們的有价值的地方！印度神話是更丰富，范圍更廣大，非常美丽幷且充滿着意义的。我时常感覚奇怪，他們这些男女都是何等样的人，居然会使燦爛的夢境和美妙的幻想成为有形的东西，而且这些是他們从何种具有思維力和想像力的金礦中發掘出來的呢？

若把經典認为是人类智慧的產品，我們必須記住那寫作的时代，在它生長中的环境和心理上的一般趋势，还要記住横隔在它和我們之間的歲月，思想和經驗上的巨大距离。我們不要去理会那宗教仪式和習慣的裝飾上的外衣，而要記清这經典在發展中的社会背景。人生問題之中有許多是帶着經常性也有多少帶些永恒性的，所以在这些古書中也能有持久的兴趣。不过它們也有涉及僅止是限于某一特殊时代的其他問題的地方，那就对于今日的我們沒有生动的兴趣了。

五 吠 陀

許多印度教徒都把吠陀看做是神所顯示于世間的經典。这是我認为特別不幸的事，因为这样一來我們就失了这些經典的眞实意义——最早的思想階段中人类理智的展开了。而且那理智是多么使人驚奇啊！吠陀（Vedas这个字的字根“vid”是“知”的意思）就是当时存在着的知識总彙的意思，其中混雜着許多的东西，有頌詩、祈禱辞、祭礼、巫術、歌咏大自然的壯丽的詩歌。其中沒有偶像崇拜，也沒有神庙。尤其特出的是全書中弥漫着的活潑生气和对人生的肯定。吠陀时代的早期的亞利安人对于生活的兴味是如此濃厚，所以他們就很少注意到灵魂，他們只是模模糊糊地相信死后有某种存在。

逐漸地神的概念生長了；有奧林巴斯类型的神，后來有一神教，再后，可以說是与一神教混合着的，又有一元論的概念。思想把他們帶到新奇的領域，对于大自然中神秘性的冥想和探究的精神都出現了。这些發展的过程經过了好几百年，等到吠陀的末期，吠檀多（*Vedanta* 这个字的字尾 *anta* 是末尾的意思），我們就有

了奥义書的哲学。

黎俱吠陀，四部吠陀的第一部，大概是人类所有的最古書籍。在这里我們可以發現人类心灵的最初流露，詩歌的光彩和对于大自然中美景与神秘的狂欢。馬克尼閣尔博士說：在这些古代聖詩中开始了"远古的有記載的勇敢的冒險，是那要想發現我們世界和人类生活意义的人們的冒險……印度在这里开始了一个以后从未停止过的探索"。

然而黎俱吠陀还有着長时期的文化生活和思想的背景。在那时期中印度河流域和美索不达米亞以及其他地方的文化都成長起來了。因此黎俱吠陀中有这样的献詞，說这書是"献給仙人（見者），我們的祖先，首先开辟道路者"，这句話是恰当的。

罗宾德罗那特·泰戈尔描述吠陀的頌詩为"人們对于万物的驚奇和敬畏所引起的总的反应的詩文遺產。一个具有健旺而天眞的想像力的民族，在文化的曙光中醒悟了而体会到生活中內含的無窮神秘。他們純朴的信仰認为大自然力量的每个因素都具有神性，但这种信仰是一种勇敢而欢悅的信仰，其中的神秘感只賦予人們以人生的迷恋，而不因困难挫折而感到沉重。这是一个民族还沒有受到对于客观宇宙的矛盾分歧所作的理智冥想的重荷的信仰，虽然时而也得到直覚經驗的啓發，認为'眞理只有一个，而是智慧者給它起了种种不同的名字'"。

然而冥想的精神漸漸地出現了，直到后來吠陀的作者高喊出："信心啊，賜予我們信仰吧！"于是在名为"創造頌"的一首頌詩中又提出更深奥的問題。馬克斯·繆勒給予这首頌詩題作"献給無名的神"：

一、那时沒有"無"也沒有"有"：沒有太空，也沒有太空以外

的天。

被掩蔽着的是甚么？在那里？掩蔽者又是甚么？那里是水？深不可測的水何在？

二、那时沒有死，也沒有永生不死：沒有迹象，也沒有划分晝夜。

只有一件东西，沒有呼吸，被它自己的本性呼吸着，此外甚么都沒有。

三、那里就是黑暗：最初全为黑暗所掩，一切都是混沌。

所有的一切都是虛空而無形；由热的威力產生了个体。

四、此后最初的欲望發动了，欲望是精神的初生的种子和胚胎。

聖哲們用他們的心思尋求，在"無"中發現了"有"的血緣关系。

五、横的方面划分的綫伸展了，何者在其上，何者在其下？

有生育者了，有至大的力量了，这里有自由活动，那里有精力。

六、誰眞知道，誰能說出，它从何处產生，造化是从何处而來？

神的出現是在世界產生之后的。那么，誰能知道，它是从何处出現？

七、他是最初創造的根源，是否他創造了一切，或者他幷沒有創造。

他的眼睛在最高一層的天上監視着世界，他眞知道，或者也許他也不知道。①

---

① 此詩英譯系摘自"人人叢書"中的"印度教經典"(Hindu Scriptures)。(原注)

六 人生的肯定与否定

自从草昧的远古，印度的思想和哲学、印度的生活、文化和文藝就像几条江河流瀉出來，不断地增寬和擴大，而且有时泛濫到地面上留下肥沃的冲積。在这悠久的歲月中，它們有时改变故道，有时甚至于好像变得枯淺了，然而仍旧保存着它們主要的本質。倘若他們不是具有生活上健全的本能，他們就不能做到这种地步。这种持久的性能也不一定就可算为优美的長处，它很可能意味着停止和衰朽，我以为在印度过去的長时期中，已經是如此。在近來屢次的战爭和危机之中，特别是当我們眼看着光荣和進步的文化正要崩潰之时，这个持久性能确是应該考慮到的重要事实。从这个正在熔化着这样多东西的战爭坩鍋中，我們希望能为西方和东方出现一些更优美的东西，一些能保留人类的偉大成就并为他們將缺陷弥补起來的东西。但是这种反复而普遍的毁滅是有重大影响的，因为所毁滅者不僅是物質資源和生命，而且已毁滅了那些賦与人生以眞正意义的宝貴的东西。是不是尽管多方面的驚人進步和已往夢想不到的較高生活标准接踵而來，而我們近代高度工業化的文化还是缺乏了某些基本因素，并且还有自戕的种子隱藏其中呢？

一个受着外族統治的國家，因逃避現实而夢想已經消失的时代，并企圖在幻想过去的偉績中求得安慰。这实在是我們大多数人所耽迷的愚蠢而又危險的消遣法。在印度还有一种認为我們在世界上虽在其他方面降低了地位而在精神上仍不失为偉大的想法，也是同样地有問題的。精神或任何其他的偉大既不能建筑在缺乏自由和机会的基礎之上，也不能建筑在飢餓或苦难的基礎之

上的。許多西方作家鼓吹过印度人是出世者的説法。我認为，每一个國家中的貧苦和不幸者，除非他們是革命者，都会有出世的想法，因为这个世界顯然是于他無份了。受統制的民族也是如此。

一个人到了成年是不会完全專注于或滿足于外在的客观世界的。他們还要找出一些內蘊的意义和精神的及心理的滿足。民族和文化到了成熟壯大的时候也是如此。每一种文化和每一个民族的面前都是擺着兩条平行的河流，一条是人生的外观，一条是人生的內境。它們相遇或緊緊靠攏就產生出均衡和穩定，若是兩者相歧，就会發生矛盾和危机，会給予理智和精神以折磨。

我們从黎俱吠陀頌詩的时代开始以來完全可以看到这人生和思想兩条河流的發展。早期的充滿着世界的外观，大自然的美妙和神秘，还洋溢着人生乐趣和活潑的生机。男神女神，像奧林巴斯的諸神一样，是很有人性的，他們是被假想为來到世間与一切男女們摻合在一起的；人神之間并無嚴格而固定的界限。于是思想來了，探討的精神和空幻世界的玄妙加深了。人生仍然以盈溢的節奏繼續下去，但也有时轉了方向而离开了表面的現狀，而且在眼光轉到尋常視而不見、听而不聞、触摸不到的無形事物时，也就在生長出一种超然的精神。它的宗旨是甚么？宇宙之間有一个目的么？果真有个目的，我們又如何能使人生和它融和呢？我們能否在有形和無形的兩个世界之間造成互相融洽的关系，因而獲得人生的正当行为准則呢？

所以我們在印度，也和在別处一样，可以看到有思想和行动的兩条河流——一个接受人生，一个逃避人生——并排着在發展，在不同的时期中所着重的不同，有时是这一个突出，有时是那一个。然而文化的基本背景并不是出世的或者厭世的看法。使用哲学的

口吻來講，即使是当它把世界当作“摩耶”（“幻”，*maya*），也即是一般人認为就是“幻景”的來討論时，連这一个概念也不是絕对的，而是与所謂最后的实在（有些像柏拉圖的眞实性的陰影）有关的，而且它还承認世界的現狀，并且努力去过世間的生活，欣賞世界的多方面的美景。或者閃族的文化（以它所產生的許多宗敎为标本）大概是，而早期的基督敎一定是，更帶有出世的色彩。T.E. 劳倫斯說：“所有犹太信仰的共同基礎，勝利者或失敗者，都是永远存在着的厭世思想。”这使得縱欲和禁欲兩者时常互为起伏。

在印度，每一个时期內，当它的文明兴盛时，我們都可以發現享受大自然和人生的欢乐，享受日常生活的乐趣，藝術、音乐、文学、詩歌、舞蹈、繪画和戲劇的發展，甚至还有对于性的关系的非常瑣碎細致的探討。假使文化或人生观建筑在出世或厭世的思想之上，居然还能產生这些活潑而多方面的人生的表現，那就是不可想像的了。任何其他根本上是出世思想的文化，总不会延長到几千年的。这实在是很明顯的事。

然而，有些人曾經以为印度的思想和文化在根本上代表着否定人生的原則，而沒有代表肯定人生的原則。据我想这兩种原則在所有旧的宗教和文化中都在不同程度上存在着。但是我总認为，以整体而論，印度文化从沒有强調过否定人生，虽然有些印度哲学这样主張过；看來印度文化所强調过的否定人生似乎比基督敎少的多。佛敎和耆那敎有几分强調逃避人生，在印度史中某些时期曾經有过大規模地逃避人生，例如有許多人都参加了佛敎的寺院。这是为甚么緣故，我不知道。在欧洲当中世紀人們普遍地相信世界末日即將降臨的时候，同样值得注意的，或是更加值得注意的事例也發生过。大概这厭弃人生和否定人生的观念是由于政

治經济因素而發生的情感挫折所導致的或加强的。

不論佛教的理論或佛教的多种理論(因为它不只一种理論)怎样，实在是避免走極端的；它是中庸主义，是中道。即使“涅槃”的观念也不是空無所有，像有时人們假定的那样。“涅槃”是一种積極的狀态，但是因为它超越了人类思想限度，所以都用消極的名詞來形容它。假使佛教这个典型的印度思想和文化的產物，僅止是一种厭世或否定人生的原則，它就一定会使信仰它的几億民众多少要受到这种影响。然而就事实而論，佛教國家都是充滿着相反的証据，而中國人就是最肯定人生的突出的榜样。

这混乱的看法似乎是由于印度思想始終在注重于人生的終極目的而產生的。这个思想从沒有忘記它那組成中的超世的因素。所以虽然在一方面尽量肯定人生，却不肯作人生的牺牲者和奴隸。它劝人說：尽量把你的力量和精神全用于正当的行动上，但又要超出它，不要顧慮这行动的結果。所以它所教的是超出人生和行动，而不是去廻避它們。这种超越的观念貫串了印度的思想和哲学，也和它貫串了多数其他的哲学一样。它的另一种說法就是：有形与無形的世界之間須要保持匀称和平衡，因为如果偏重于有形世界中的行动，另一世界就会被遺忘而消失，而行动的本身也变为沒有終極的目的了。

在印度人心灵的早期的事業中都有着对眞理的重視、信賴和热爱。教条和神的啓示都不受重視，而被認为是理智較差的人們所用的，因为这些人是不会超出它們的范圍的。这种理解是基于親身体驗的一种試驗。这种体驗，当其涉及無形的世界的时候，就好似一切感情与心灵的体驗一样，是与有形的客观世界的体驗不同的。它似乎是走出了我們所知道的三度空間的世界而進入另外

一个更廣大的領域，因而使人难以用三度空間去形容它。这种体驗是甚么，它是否为眞理和实質的一些形态的幻象或眞实，或者僅止是空想的幻影，这我全都不知道。也許它常是自欺的妄念。使我較为發生兴趣的是那理解，那理解不是独断的或教条的，而是一种企圖要为自己發現出那存在于人生外表形态背后的东西究竟是甚么。

必須記住，哲学事業在印度并不是專屬于少数哲学家或自命为学者的人們的。哲学是群众的宗教的主要部分。它以冲淡了的形式滲入他們之中而產生了一种哲学观点，这种观点在印度差不多也和它在中國一样地成为人所共有的东西。这哲学在某一些人中是一种深刻而錯雜的企圖，要想知道一切現象的原因和規律，是人生的終極目的的探討，是尋求有机的协調人生中許多矛盾的尝試。但是在多数人中它是比較簡單的，而又能給予他們一些关于目的，关于因果的意識，并給予他們勇气使其能忍受艰难困苦而不失去愉快和沉靜。泰戈尔曾在寫給戴季陶的信中說过：中國和印度的古代智慧，"道"或"正道"，所求的就是全，也就是人生中各种活动的融和，还含着生活的欢乐。这种智慧中有的居然能使不識字的和無知識的群众感动；并且我們見到，中國人虽然經歷了七年的殘酷战爭，并沒有失掉他們的信心和他們精神上的快乐。在印度，我們的苦难較为延續，而貧窮和極端的慘痛已是我們人民离不开的伴侶。然而他們还在笑，还在歌舞，而并沒有失去希望。

七　合并与調整。种姓制度的开始

亞利安人來到印度引起了新的問題——种族的和政治的。被征服的达罗毘荼族有悠久的文化背景，但是無疑地亞利安人自以

为比他們优越得多，因此，兩族之間有一道寬闊的鴻溝。此外还有那落后的土著人、游牧人和森林居民。从这种种族間的冲突相互影响就逐漸地產生了种姓制度，而这种制度在以后的多少世紀中，又深远地影响了印度人的生活。也許这种制度幷不是亞利安人的或达罗毘荼族的。它是使不同种族構成一个社会組織的努力，是使当时的实际情况合理化。后來它在自己的長久过程中帶來了墮落，幷且至今还成为一种負担和灾难。但是我們不可以拿后來的标准和晚期的發展來批評它。在大多数古代文明的國家中，为了符合时代的精神，像这样的区分等級，是都有过的，虽然中國顯然例外。在亞利安人中的另外一支即伊朗人，在薩桑王朝时代曾有过四种分类，但幷沒有僵化而形成种姓。有許多古代文明，包括希臘的在內，曾經完全依賴于龐大的奴隸制度。印度虽有比較少数的从事家庭服务的奴隸，但幷沒有过大規模的奴隸制度。柏拉圖在他的"共和國"一書中提到过和四个主要种姓相似的等級。中古的天主教中也有这类的等級。

种姓制度是从亞利安人和非亞利安人的嚴格界限中开始的，后者又分为达罗毘荼族和土著的部落。亞利安人最初只有一种階級，其中几乎沒有甚么專業化。阿黎耶（亞利安，*Arya*）这个字的語根的意义是耕种。亞利安人整个說來都是農民，而農業被認为是高尙的职業。土地上的耕种者同时也可以充当僧侶、軍人或商人，而幷沒有享受特殊权利的僧侶。等到工作和职業的分化更加發展，本來用以划分亞利安人和非亞利安人的种姓差別，也在亞利安人自己当中起了反应，于是新的階級就采取了种姓的形式。

因此当某一时期战勝者在習慣上要消滅或奴役所征服的种族时，种姓制度是一种很平和的解决問題，幷与职業日益專門化的情

形深相配合的方法。生活分为几等，从農民的集体中演变出的吠舍(*Vaishyas*)，这是農人、手工業者和商人；刹帝利(*Kshatriyas*)是統治者和武士；婆罗門(*Brahminns*)是僧侶和思想家，他們被認为是領導政策和維持民族的理想的人。在这三者之下的是首陀罗(*Shudras*)，是農民以外的劳动者和無技術的工人。土著部落中多数人逐漸受到同化，在社会中被列入下層階級，也就是首陀罗。这个同化的程序是連續不断的。这些种姓一定曾經处在一种流动的狀态；許久以后才变为硬性的規定。大概統治階級的流动幅度总比較大，而任何人以战爭征服或其他方式取得政权之后就可以从心所欲加入刹帝利这类的特殊階級，并且可以指使僧侶們捏造合適的世系，使他与古代某个亞利安英雄發生联系。

"阿黎耶"(亞利安)这个字不再含有种族的意义了，它的解釋变为"高貴"，正像"非阿黎耶"(非亞利安)的意义是指"卑賤"而通常被用于游牧部落、森林居民一样。

印度人的理智特别善于分析，而且热心于把意識和概念甚至于人生的活动都加以区划。亞利安人不僅是把社会分为四大类，并且把个人的一生分为四个階段：第一階段包括生長和青春时期，这是学生时代，正在求学并發展克己自制和清心寡欲的修养；第二階段屬于持家者和世俗的人；第三階段屬于年紀較長的政治家，能抱客观态度，他們較为穩重而且冷静，能够廉潔無私，献身于公共事業。最后階段則屬于退隱者，他們的生活已經大部分地脫离了世俗間的活动。他們也就是用这分析人生階段的方法去調整那并行而又互相冲突的兩个傾向——全面的承受生活和舍弃生活。

在印度，和中國相同，博学多聞向來受到社会的尊敬，因为学問是被認为兼有知識与道德的。統治者和武士在学者面前总是低

头的。印度早期的理論認为凡是与掌握大权有关者都是不能完全客观的。他們私人的利害和偏見总会与他們的公共职务發生冲突。因此判断是非和維系道德的任务应該交与思想家这一类的人物，因为他們不为物質上的煩惱而分心，而且在可能范圍內不受私人情誼的影响，也就能用超然的精神去考量人生的問題。这一类型的思想家或哲学家被認为是在社会机構的最上層，为人人所敬仰和尊重。实行家們，如統治者和武士們，都列在他們之下，無論这些人如何有权有势总不能博得同样的尊敬。富有錢財仍不配得到荣譽和敬意。武士一类的人虽然不算是最上層，但是也享有崇高的地位，並不像在中國那样受到鄙視。

这就是种姓理論，在其他地方也可以發現在某种程度上相同的东西，例如在欧洲中古的基督教國家中，当罗馬教会在宗教上、倫理上、道德問題上、甚至于治理國家的原則上承担了領導任务的时候。在实踐上罗馬对于世俗的权力十分关心，教会中的首領都依他們自己的特权充任統治者。印度的婆罗門階級除了供給思想家和哲学家之外变为有权势的和地位牢固的僧侶，極力維护它所享有的利益。然而这种理論，在不同程度上，已經深刻地影响了印度的生活，理想的人物仍然屬于博学、慈善、品質优良、善于自制和能为别人犧牲自己的人。婆罗門这一階級曾經有过享有特权和地位牢固的階級所有的一切惡行，他們中多数人旣無学問又無道德。然而他們大都保持着社会上的敬仰，这並不是因为有錢有势，而是因为他們不断地產生哲人，而他們的热心公益和为公众利益而犧牲个人的記載，已經为众所周知。整个这一階級都得到每个时代中它的卓越人物的范例的好处，不过，公众所尊敬的是品德而不是任何官职。傳統是尊敬品学兼优的个人。从無数的实例可以見

到，非婆罗門或被压迫階級中人也同样受到敬仰，而且有时还有被尊为聖哲的。职位和軍权虽然使人畏懼，但永不能博得同等的敬仰。

虽在金錢时代的今天，这种傳統的影响还是顯著的。因为这个原故，所以甘地先生虽然不是一个婆罗門而能成为印度的至高無上的領導者，他無威無权無錢無势而能激动千百万人的心。或者这在事实上是一个再好不过的标准，用來測驗一个民族的文化背景和它的有意識的或無意識的目标：它向甚么样的一个領袖效忠呢？

古代印度文明的或印度亞利安文化的中心思想，就是"达磨"的思想，它是远超过于宗教或信条的一种东西。它是責任的概念，是对于自己本身和对于別人履行所应尽的义务的概念。这个"达磨"是"黎多"（*Rita*）的一部分，"黎多"就是支配宇宙的活动和宇宙間一切的基本道德法則。旣然有这种法則，人类就应当和它配合，幷且应当在和它保持諧和的狀态中尽自己的天职。如果一个人尽了他的天职而它的行动又合乎道义，適当的后果必然会随之而來。这样应享的权利幷沒有被强調过。这多少是到处都有的古老观点。它和近代的維护权利，維护个人的、团体的和民族的权利之間呈現出顯著的对比。

八 印度文化的持續性

由此可見，在印度歷史很早的时代，我們發現了文明及文化的萌芽，后來百花齐放，發揚光大，蔚成大观，虽然屢經变故，仍綿延不断，一直到我們的时代。基本的理想、决定性的概念方在形成之中，文学、哲学、藝術、戲剧以及生活上的一切其他的活动皆受到这

些理想和世界观的影响。我們也看到了那种閉关主义和不要别人与自己接触的主張不断地在發展，一直到它們成为呆定不变的，像章魚一样的多足的东西，把一切都抓住了，这就是近代的种姓制度。种姓制度流行于一个特殊时代，它的用意在安定当时的社会組織，而且賦与这种組織以力量和均衡。后來却發展成为那社会制度和人类心智的牢獄了。归根結蒂，安全是以牺牲了后來的進步为代价的。

这种制度維持了很長的时期，而且即使在那种制度之內，原來向各方面進展的重要原动力是那样地偉大，所以它仍然擴張到整个印度和东方海洋各國，而它的安定力，虽經屢次的震动和侵略，也仍能保持不失。麥克唐納尔教授在他著的"梵文文学史"中告訴我們說："整个印度文学的重要性在于它的創造性。公元前四世紀希臘人侵襲印度西北部的时候，印度人已經產生了他們自己的民族文化而沒有受到外力的影响。尽管不断地有波斯人、希臘人、西徐亞人、伊斯蘭教徒的侵襲和占領先后踵至，印度—亞利安族在生活和文学上的民族性的發展，一直到英國占領的时代为止，实际上并沒有因外力而停頓和改变。在印度—欧罗巴种族中沒有一个支派經驗过这样的孤立發展。除开中國以外，沒有其他國家能够追溯它的語言、文学、宗教信仰和礼節、戲剧和社会習慣等的不間断地發展到三千年以上的。"

然而印度并不是孤立的，整个的漫長歷史时中，它与伊朗人、希臘人、中國人、中亞細亞及其他地方的人們不断地有着活生生的接触。既然它的基本文化經过这些接触之后仍然能够存在，那么它那文化的本身必然有某种东西能賦予它自存的动力，內在的生命力和对人生的了解。因为三四千年的文化滋長和持續是驚人的。

有名的学者及东方問題專家馬克斯·繆勒强調了这一点："事实上，在印度思想中最現代与最古的階段之間有三千年以上的連綿不断的持續性。"在一八八二年英國劍桥大学講演中，他热情横溢地說道："如果我們遍視全世界，要想找出一个國家最富裕地享有大自然所能賜与的一切財富、权势和美景——有些部分簡直是地球上的天堂——那我就要指出印度。如果有人問我在那一部天空之下，人类心智最丰富地發展了它的某些优秀的天賦，对于人生最重大的問題思考最深，并獲得这些問題的一些解答，而且这些問題是值得那些即使曾經研究过柏拉圖及康德的人們的注意的，那么我要指出印度。我們欧洲人差不多是專靠希臘人、罗馬人和閃族的犹太人等的思想所培养的。那末譬如我問自己，假使要我們的精神生活——不僅是为今生中比較眞实的人类生活而且也为了神化的永恒生活——成为更加完滿、更能包容、更加廣泛，那末我們應該从何种文献里吸取改善的方法呢？再一次我又要指出印度。"

大約在此后半世紀，罗曼·罗蘭用同样的語調寫过："如果地面上有这样一个地方，从草昧初开人类剛剛开始生存的夢想的时候，世上人这一切的夢想就都曾獲得过一个归宿，那就是印度。"

九 奧义書

約当公元前八百年起就有的奧义書（鄔波尼煞曇）在印度—亚利安思想的發展中把我們引進了一步，而且是一大步。亚利安人这时久已安居下來，而且一个穩定的蓬勃的文化已經成長。这文化是新旧合摻，受着亚利安思想和理想的支配，但是还附帶着以那更原始式的崇拜为背景。他們提到吠陀也表示敬意，但也不免含有溫和譏諷的态度。吠陀的諸神已經不再令人滿意，僧侶的仪式

也受到嘲弄。然而要和过去断絕关系的企圖是沒有的，这过去还被視为繼續前進的出發点。

奧义書之中充滿着探討的精神，心智的探索和要尋求一切事物眞理的热情。在尋求眞理中所用的当然不是現代科学中的客观方法，但是在那理解之中也还有一种科学方法的成份。教条的妨碍是不容許的。其中也有許多瑣細的末節，幷且对我們現在沒有任何意义和任何关系。它的重点，主要地是在自我的成就，在能認識"个体的我"和"絕对的我"，这二者据說在本質上实在是一样的。客观的外界幷不被認为是虛幻的而是在相对的意义中有眞实性，是有实在內容的形象。

奧义書之中有許多模棱兩可的話，因此有了各种不同的解釋。但这是哲学家或学者們的事。它大体上的趋势，是傾向一元論的，那整个用意顯然是想要緩和当日必然發生过幷引起激烈辯論的异見。它所用的是綜合法。对于巫術及类似的超自然的知識的兴趣，受到嚴厉的抑制，沒有眞正智慧的祭仪和礼節，被認为只是虛飾——"那些从事于这些的人，自己認为是有理解和有学問的人，实在就像盲人引導盲人漫無目的地蹣跚着走，而达不到目标。"甚至于吠陀也被視为較低級的知識，有关心灵的知識才算高等知識。对于沒有品行修养而从事于哲学研究，它提出了警告。有一种不断的努力想使社会活动与精神上的探索獲得和諧一致。生活对人所要求的义务与責任須得履行，但是，要用一种超脫的精神去做。

为了个人完美而过分重視道德观念，可能就使社会观念被忽視了。奧义書說："沒有比人更重要的。"人們必曾認为当时的社会是已經穩定，因此人的智力总在不断地考慮着个人的完美，幷且为了探求这种成就，它就神游于穹空和人心的最深处。这种古代印度

人的看法并非是狹隘的民族主义的，虽然一定有过一种感覚認为印度是世界的中心，正如中國、希臘、罗馬在不同的时代所曾經感覚过的一样。大史詩“摩訶婆罗多”說：“人类的整个世界是一个互相依賴的有机体。”

奥义書中所討論到的那些問題的形而上学的各方面我很难領悟，但是其中用來認識那被教条主义和盲目信仰所掩蔽了的問題的那种方法影响着我。那是哲学的理解，而不是宗教的理解。我欣賞那种剛健有力的思想，追究問題的精神及理性主义的背景。因为文体簡煉，常用师生問答的形式，有人認为奥义書是教师所寫的或他的弟子所記的一种講稿筆記。F. W.托馬斯教授在“印度之遺產”一書中說到：“賦与奥义書以独特的品質和經常有效的吸引力量者就是它語气的誠恳認眞，好像朋友們在商談着大家深切关怀的事情一样。”所以 C. 拉賈戈巴拉恰雷雄辯地談到它們时說：“奥义書中的师生們用廣大丰富的想像力，用雄迈开闊的思想，用近于鹵莽的探索精神，受到渴望眞理的强力驅使，發掘宇宙的‘公开秘密’，使这世界上最古老的典籍現在仍然是最現代的、最滿意的書。”

奥义書的顯著特点就是依靠眞理。“永久勝利的是眞理，而决不是謬妄。眞理是通向‘神聖’的道路。”奥义書中那个有名的祈禱詞就是为了求光明和智慧的：“把我由不眞实引到眞实吧！把我由黑暗引到光明吧！把我由死亡引到不死吧！”

人們的精神永不停息地一再向外窺視，經常在尋求，經常在發問：“心是奉何人的命令落到它的对象上呢？最先的生命得到何人的指揮而开始前進的呢？人們接受何人的命令發出这种言辞呢？到底有甚么神來指揮眼耳呢？”还有：“为甚么風不能靜止呢？为甚

么人的思想不能停滯呢？水因何而流呢？它所追求的是甚么呢？为甚么它一刻都不能够停止流动呢？”这就是人的探索精神在不断地呼唤，它在半路上不休息，而这旅程是沒有終点的。关于我們这必走的無尽長途，在爱陀利耶梵書（*Aiterēya Brahmana*）中有一首頌詩，其中每一段結句都有这重叠辞：“*Charaiveti, charaiveti*”——“因此，旅客啊，繼續前進吧，繼續前進吧！”

这一切的探索并不是在全能的神面前的謙卑，常和宗教有关联的那种謙卑。这是心战勝了环境。“我的軀殼將化为灰燼，我的呼吸將要和不停息的及無尽的大气連在一起了，但我和我的事業却并不如此。心啊，总記着这点罢，記着这点罢。”在一次早晨的禱告詞中向太陽說道：“燦爛光輝的太陽啊，我就是使你成为你这样的一个人啊！”这是多么宏偉的信心！

灵魂是甚么呢？除了用否定的方法外是不能够描述或給予定义的：“它不是这个，不是这个。”或者换句稍为肯定的話說：“你就是它！”个体灵魂像拋擲出來的火星，又被絕对灵魂的烈火所重新吸收了。“好像一把火來到世界，因所燒着的东西的不同而形成个别的形态，这一切事物里面‘內在的我’也因所投托的东西不同而有差别，但这‘我’的本身是無形的。”能了解一切事物都有同一的本質，就排除了將我与事物分开的障碍，而產生了人类和大自然在外界多种多样性之下还有一致性的意識。“那个知道一切事物都是‘我’的人；当他注視着这一致性的时候，他那里还有甚么憂愁，甚么迷惑呢？”“誰要是在那个我中看見万物，而在万物中看見那个‘我’；他就不再对‘它’隱匿了。”

把印度—亞利安人極度的个人主义和閉关主义与这种包涵一切的、超越种姓和階級的一切障碍与其他一切內在和外在的分歧

看法來比較对照，是很有兴趣的。后者是一种形而上的民主观。"誰在一切中看到这一个精神，在这一个精神中又看到一切，他就从此不会蔑視任何生物了。"虽然这僅僅不过是理論，但無可怀疑，它必定曾經影响了生活而且產生了那种寬容和合理的气氛，在信仰問題上对自由思想的承認，自己生活并讓别人生活的願望和能力，这些都是印度文化的主要特征，正如中國文化也有这种特征一样。在宗教或文化中是沒有極权主义的，他們顯示出一种有無窮尽充裕精神的古老而又智慧的文明。

奥义書中一个問題，得到一个很奇妙而有意义的答案。問題是："这宇宙是甚么？它从何而生？它的归宿何在？"答案是："它生于自由，住于自由，而且融化于自由。"这句話的准确意义如何我不能懂得，我只了解这是奥义書的作者們热烈傾慕自由这个概念，要想根据自由來观察万物。斯哇密·維帷卡南达(意譯为"辨喜")总是强調这一方面。

要想把我們移殖到这一个遙远的时代，而且鑽進那时代的精神領域，即便是幻想也是不容易的事情。那时的文体本身是我們未曾見慣的，形狀古怪，难于翻譯，生活背景完全不同。我們对于現在許多事情，尽管它們是極其离奇而不合理，仍視为当然，是因为我們已經司空見慣了。但是对于我們所完全不習慣的事物就很难于領会或了解了。尽管有这一切的困难和几乎不可克服的障碍，奥义書的昭示在整个印度歷史中獲得了欣然追随而热情的听众，而且强有力地塑造了民族的精神和性格。布洛姆菲尔德說道："所有重要的印度思想形式，連非正統派的佛教也在內，沒有一种不是發源于奥义書的。"

初期的印度思想通过伊朗深入希臘，影响到那里的一些思想

家和哲学家。很久以后，普罗蒂納斯來东方研究伊朗和印度哲学，特別受到奥义書中神秘因素的感动。据說許多这些思想經过普罗蒂納斯傳到奥古斯丁，通过他影响了当日的基督教。①

过去一百五十年中欧洲对于印度哲学的再發現在欧洲的哲学家和思想家中引起了强有力的印象。关于这点，悲观主义者的叔本華所說的話常被引用："奥义書的每一句話中都有深奥、新奇而高尙的思想出現，整部書中弥漫着崇高、聖潔而認眞的精神……在全世界之內，沒有一种学問能像研究奥义書那样有益和使人提高。……它們是最高智慧的產物。……它迟早注定要成为人民的信仰。"还說："奥义書是我一生的安慰，也將是我死后的安慰。"关于这一点，馬克斯·繆勒寫道："叔本華是一个最不肯随便寫作的人，他决不会容許自己为了所謂一种神秘而不明白的思想而欢喜若狂起來。我同他一样对于吠檀多哲学有热情，我說这句話，旣不害怕，也不害羞。它有偌大部分在我一生的过程中很有帮助，这是我所心怀感激的。"

在另外一个地方馬克斯·繆勒寫道："奥义書是……吠檀多哲学的……泉源。我覚得在这个哲学体系中，人类的想像力已經达到它的頂点了……我用过最愉快的时光來閱讀吠檀多哲学書籍。我覚得它們像早晨的陽光，高山的淸气，只要一經領会，就是如此簡單，如此眞确。"

但是，对于奥义書及一本較晚出的書薄伽梵歌最雄辯的贊美

---

① 罗曼罗蘭在其所作的"維帷卡南达傳"的附錄中提出了"最初数世紀的希臘的基督教徒的神秘主义及其与印度神秘主义的关系"的一段長的注解。他指出"在公元二世紀中有成百的事件証明着东方思想与希臘人的思想混合到多么大的程度。"(原注)

恐怕是爱尔蘭詩人G·W·罗素的吧："在現代人們当中，歌德、華滋渥斯、爱默生及托洛有一些这种气魄和智慧，但是他們所說的这一切，我們在此偉大庄嚴的东方諸聖書中都能够發現，而还有更多在这些以外的。薄伽梵歌及奥义書中包藏着这样天神一般的对于一切事物的丰富智慧，因此我感覚那些作者們能够这样有把握地寫出灵魂感覚中相信可有的事物以前，必定曾用寧靜的記憶回看过成千的有情的人生，这些人生中是充滿着为陰影和对陰影的激烈斗爭。"①

十　个人主义哲学的好处与坏处

奥义書中不断地强調体力的健康，智力的軒朗和身心的鍛煉，必先具备这些，才能獲得有效的進步。要求得到知識或任何成就都需要自制、自苦和自我犧牲。这种类似懺悔的思想，名为苦行(*tapasya*)，是印度思想中一向就有的，上層的思想家和下層的文盲群众都具备着。到今天，也和几千年前一样，这种思想总是就在眼前。必須体会到这种思想才能够了解在甘地先生領導之下震动了全印度的群众运动所根据的心理基礎。

顯而易見，奥义書作者們的观点和他們活动中所經歷的純潔化的心灵气氛都是專屬于能够了解这些道理的少数优秀人物的。这些道理是完全超越了廣大群众的理解力的。有創造力的少数人总是不多，但是假使这少數者把大多数人引为同調并且总在努力

① 奥义書中有一段奇特而有趣的話(歌者奥义書)："太陽不升也不落。人們所認为日落乃是到白天終了的时候，太陽使下面变成黑夜而把另一面变成白天。当人們早晨起床的时候，实在是黑夜終了，太陽使下面变成白天，而把另一面变成黑夜。事实上，太陽是从來不会落的。"(原注)

提携他們促使他們前進，彼此之間的隔閡就会減少，其結果就会產生穩定的進步的文化。沒有具有創造力的少数人，文化就必然地要衰朽下去。但是如果有創造力的少数人和大多数人之間失去联系，在整体社会之中失去社会团結力，那么文化也要衰朽下去，而归根到底这少数人也失去它的創造力而变为枯竭無味。不然，它就須讓位于社会上新兴的另一个創造力或新生力量。

在我，也和許多其他人一样，很难把这奥义書时代想像得很具体，并且分析出那些活躍着的多种多样的力量。然而我想，尽管有思想的少数人和無思想的群众之間存在着巨大的智力上和文化上的差异，但它們之間还有一种联系，至少是沒有明顯的隔閡。他們生活于其中的等級社会里也有一种心理上的等級，而且这心理上的等級也被承認并且予以安排。这样就導致某种的社会协調而冲突也可避免了。甚至奥义書中的有創見的思想也被群众依照一般的心意加以解釋，使它能配合于大众的偏見和迷信，因而失去了它的主要意义。等級的社会机構并未动搖，还是保留着。一元論的概念因为宗教的需要演变成为一神論，甚至連信仰和礼拜的低級形式不但也被容許而且还得到鼓励，因为这是適合于發展中的特殊階段的。

因此奥义書的意識形态滲入到群众里面的程度并不顯著，有創造力的少数人和大多数人之間的知識分界却較为顯明。久而久之，又導致一些新的运动——这就是唯物主义的哲学、不可知論和無神論的强烈浪潮。从这里边又生長出佛教和耆那教和那著名的梵文史詩“罗摩衍”和“摩訶婆罗多”，其中又有了綜合敌对的教义和思想方法的企圖。人民的或有創造力的少数人的創造能力在这些时期中極其明顯，少数人和多数人之間仿佛又有了联系。整个

說來，他們互相是互相拉在一起了。

一个时期跟着一个时期就这样在思想和行动的領域中，在文学和戲剧中，在雕塑和建筑中，和远达印度边境以外的文化的、傳教的和殖民的事業中都迸發出創造的努力。这当中由于內部的原因或外界的攪擾也有过不协調和冲突的时期。然而它們終被克服，接着就出現了有創造精神的清新时代。在各方面都有这种活动的最后一个偉大时期，这就是古典时代，这是公元四世紀开始的。到了公元一千年或較这更早的时候，虽然古代的藝術冲动力还在繼續起着作用，并產生着精美作品，但印度的內部衰朽征象就很顯著了。有着不同背景的异族的來臨，又給印度的疲乏了的思想和精神帶來了新的推动力，并且从这种接触中發生出新的問題和尋求答案的新尝試。

印度—亞利安人的强烈个人主义，似乎在長久的过程中曾使他們的文化產生了有好的和坏的結果。它導致極卓越的典型的產生，并不僅限于歷史上某一特殊时期，而且是一而再、再而三地代代都有。它給整个文化以一种理想主义的和倫理的背景。这背景从过去到現在还一直繼續存在着，虽然对行动实踐未必有重大影响。由于这个背景的帮助和上層榜样的眞正力量，他們当这社会机構發生瓦解的險象时，曾經把机構緊緊掌握住而且一再地使它恢复原狀。他們在文明和文化上發射过驚人的异彩，这些虽然大部分只限于上流社会里，但也不可避免地多少散布到群众中去了。由于他們对于异端和其他的信仰極度寬容，他們就避免了常使社会分裂的那些冲突，并且往往設法保持某种的均衡。在这个較大的体系之內允許人民以相当大的自由去选擇自己的生活方式，这就表現出一个古老而有經驗的种族的聰明智慧。这一切都

是很不平凡的成就。

然而也就是这个人主义使得他們不去重視人类的社会現象和人类对于社会的义务。对于每一个人，生活都被划分开了，并且固定了下來，成为等級社会之內他那小圈子中的許多义务和責任。他对于社会整体沒有責任也沒有概念，也沒有人企圖使他感覚到他和社会的連帶关系。这种意識大半是近代的發展，在上古社会中是不能够找到的。因此就沒有理由可以希望在古代印度中發現这个。然而对于个人主义、閉关主义和分等級的种性制度的强調在印度却更为明顯。到了晚期它就不得不变为我們人民心灵的桎梏——这不僅僅是对于因此受难最深的下層种姓，对于上層种姓也是如此。在我們全部歷史中这是使得我們削弱的因素，我們或者可以說，随着种姓制度的逐漸硬化，性灵也逐漸硬化了，而这种族的創造能力也消逝了。

另外一个稀奇的事实似乎也是突出的。極端地寬容各种信仰和仪式以及各种迷信和愚昧，也有它的有害的一面，因为这样就会使許多邪惡的習慣無限地延長，并且阻止人們擺脫那些妨害他們進展的傳統重担。正在壯大中的祭司階級利用这种情形來为自己謀利，而在群众的迷信基礎上建立了他們所享有的强大权势。这一祭司階級可能从沒有像基督教某些支派的那样强大，因为这里常有宗教領袖譴責它們的行动，并且也有多种信仰可供选擇；不过这它还是相当强大到足以掌握和剝削群众。

这样，自由思想的混合物就和正統教派滲混在一起而并肩存在下來了，从它們之中生長出煩瑣哲学和淸教徒式的教仪。它們总是向古代权威方面去找根据，但極少有企圖結合那演变中的情况去解釋它們的眞理的。創造性的和精神上的力量削弱了，一向充滿

着生活和意味深長的东西只剩下了空殼。奥罗宾多・哥斯曾經寫过："假使奥义書时代的、佛的时代的或晚期古典时代的古印度人來到近代的印度……他会見到，他的种族墨守着过去的形式、空殼和糟粕而失去他的宏大意义的十分之九……他們会因下列各种情况达到如此深的程度而感到驚奇，即：心灵的疲乏静止，静态的反复，科学的停頓，藝術的長期枯萎和創造性的直覚比較薄弱等等。"

十一 唯物主义

我們的較大的不幸之一就是在希臘、印度以及其他各地損失了那許多世界上的远古文献。大概这是無法避免的，因为这些書籍本來是寫在棕樹叶即貝叶上，寫在容易剥下來的白樺樹皮上，到后來才寫在紙上的。一种作品本來只存有少数的几部，如果遺失或損坏，这作品就絕迹了，只有在别的書中的引証或援用的字句上找到一些痕迹。虽然如此，也有五六万部梵文或其变体的寫本已被尋獲和編目，而經常还有新的發現。有許多印度古書至今在印度还未尋獲，但是，它們的中文或藏文譯本却已經發現了。对于古代寫本若向宗教机構、寺院和私人作有組織的搜求，也許更有丰富的收穫。这种搜求和縝密地審閱这些寫本，而且如果認为值得的話，并且加以出版或翻譯，都是在我們擺脫枷鎖、能够为我們自己服务以后应做的各种事务的范圍之內的。这种研究工作一定会在印度歷史的各方面，尤其是在歷史大事和思想轉变的社会背景上大放光明。事实上，尽管在不断地散失和損坏以及并無任何有組織的搜求这种情况之下，还發現了五万部以上的寫本，可見古代的文学、戲剧、哲学和其他的創作是如何地驚人丰富了。有許多已發現的寫本到現在还有待于周密的審閱。

已經散失了的書籍之中包括早期奧义書所屬时代以后的唯物主义的文献全部。現在所僅有的只見于因批判或企圖尽量駁斥唯物主义的学說而援引的詞句中。無疑地，唯物主义的哲学当时在印度曾獲得信仰达数百年之久，而且对于人們有着强大的影响。在公元前四世紀憍底利耶所寫的关于政治和經济組織的名著"利論"(或"治國安邦術")中，曾經談到唯物主义是印度的主要哲学之一。

这样，我們只得去依賴批評它的人和那些好毀謗这种哲学的人們了，而他們总是尽力譏刺它并指斥它为如何荒謬的。只能靠这些东西來弄淸楚甚么是唯物主义，自然是很不幸的。然而由于他們那样强烈地詆毀唯物主义，也可証明它在他們眼中是如何地重要了。極可能，在印度多数关于唯物主义的文献都是被后期的僧侶們和其他崇信正統派宗敎的人們所銷毀的。

唯物主义者攻击在思想上、宗敎上和神学上的权威及其中一切所有的特权。他們駁斥吠陀、僧侶和傳統的信仰，并且宣称信仰必須自由，而不应該依据假定的前題或單依仗过去的权威。他們痛斥一切形式的巫術和迷信。它們的大体精义有許多地方可以和近代唯物主义的理論相比拟；它想要擺脫过去的桎梏和重負，要抛弃对于不可覚察的事物的揣想，和对于假想的神祇的崇拜。只有可以直接覚察的事物才能信以为眞，而一切其他的推想都同样地可眞可假。因此，只有一切有形的物質和这个世界才能認为是眞实存在的。世界以外沒有另外的世界，沒有天堂也沒有地獄，也沒有与肉体分离的灵魂。心灵和智慧，以及其他一切，都是从基本元素中發展出來的。自然景象与人类的品質無关，它对于我們所認为的善与惡并不关心。道德規范只是人們自己制定的标准。

我們認为这整个的理論是很奇怪的，它像是我們今天的理論而不是兩千多年以前的理論。这些思想，这些疑慮和矛盾，这人类反抗傳統权威的心理，是怎样發生的呢？我們对于当时社会和政治的情况不够了解，但顯而易見的那是一个政治紛爭和社会动乱的时代，所以会引起信仰的崩潰和智力上的热烈探討，而在尋求可以滿足心灵的出路。就是由于这心灵的不安和社会的失調，所以新的途徑出現了，哲学的新体系也形成了。有系統的哲学，不是那种奧义書的直观理解而是基于縝密的推理和論辯的哲学，开始披着各式的外衣出現了，其中有耆那教的、佛教的和也可以名之为印度教的——因为还沒有更恰当的名字。史詩也屬于这个时代，还有薄伽梵歌也在此时。要把这时代編成紀年式的記載是很难的，因为思想和理論都互相重叠着，而且彼此之間也有交互的反应。佛是在公元前六世紀降生的。这些發展，有的在他之前，有的在他之后，常常也有和他平行發展着的。

大約当佛教兴起的时候，波斯帝國已达到印度河。这強盛的大國接近了印度本部的边界，一定曾經影响到人民的思想。当公元前四世紀时亞歷山大曾有一个短时期侵入印度的西北部。这次侵略的本身虽無关重要，但是在印度則成为影响巨大的轉变的前驅。差不多就在亞歷山大死后，旃陀罗笈多王就建立了孔雀王朝。照歷史的說法，这是印度的第一个强盛的、幅員廣大的、中央集权的國家。傳說中提到过印度許多的这类統治者和霸主，而史詩之一也叙述过为爭夺对印度的王权而斗爭的史迹，其中所指的可能是北印度。大概最可能的，古代印度和古代希臘相似，是一群小國的集体。这些小國中有很多部落共和國，其中有些領土很大；也有微不足道的王國；还有和希臘相似的那种势力强大的商家行会的

城市國家。在佛的时代，中印度和北印度有过許多的部落共和國和四个为首的王國(包括健馱罗即阿富汗的一部)。無論組織的形式如何，城市或鄉村的自治傳統都很强固，而且尽管承認着霸主的权威，这些小國的內政并不受到干涉。其中有某种原始的民主政治，不过，大概也和希臘一样，僅只是限于上層階級的。

古代的印度和希臘，它們在許多方面大不相同，而居然也有許多相同之点，于是使我相信它們生活的背景有很相似的地方。雅典民主政治崩潰的时候才結束的伯罗奔尼撒战爭有些地方可以和古代印度的摩訶婆罗多大战[①]相比拟。希臘文化和自由城市國家的衰敗引起了怀疑和失望的情緒，对神秘和天啓的追求，以及种族早期理想的低落。重点从今世轉移到來世。后來哲学的新学派——斯多噶派和伊壁鳩魯派——發展起來了。

根据薄弱的而且有时互相矛盾的史料來作歷史的比較，是有危險性的，而且这会引人走入歧途。然而我們会总想这样做。印度摩訶婆罗多大战之后的那一个时期，和当时表面上的心理紊乱的气氛，使人会联想到古希臘的后期。理想的标准庸俗化了，随后則是对于新哲理的暗中摸索。在政治和經济上彼此相似的內部变化，如部落共和國和城市國家的削弱和國家中央集权的傾向，可能都已經發生了。

然而这样的比較不会給我們很大帮助的。希臘經过震蕩之后从沒有眞正复兴过，虽然希臘的文化在地中海还兴盛了好几百年，而且影响了罗馬和欧洲。在印度却是顯著地复兴了，从史詩时期和佛的时代算起的一千年中都充滿着創造的精力。哲学上、文化

① 叙述这次战爭的史詩也名为"摩訶婆罗多"。(原注)

上、戲剧上、数学上和藝術上有無数偉大人物出現。在公元早期的几个世紀中，从潜在的力量爆發出來的驚人結果使殖民事業組織化，而把印度的人民和文化帶到东海上的远方島嶼了。

十二 史詩。歷史、傳說与神話

古印度的兩大部史詩——“罗摩衍”和“摩訶婆罗多”大概經过好几百年方才編成的，甚且还有后來續編上去的。这些古詩所記的是印度—亞利安人的早期，他們在發展和統一中的征服和內战，但它們的寫作和編輯却在以后較晚的时期中。我不知道任何地方有任何書籍能够像这兩部書在群众心理上發揮过这样持久和廣泛的影响。从远古至今，它們一直都是印度人民生活中的活潑生动的力量。除了对于少数知識分子以外，它們產生这种力量并非出于梵文原著，而是以譯本、以改編本和以口头傳說和故事的种种方式傳播出來的，并且成为人民生活中不可缺少的一部分。

这兩大史詩表現了典型的印度式的方法，它把一切东西集合起來以適应文化發展程度不同的人們，从最高的知識分子到文盲以及未受过教育的農村人民。它們使我們稍稍了解古代印度人的那种秘密，那种能維系一个多方面复雜紛歧而有各級种姓的社会，調和他們的冲突，并且給予他們英雄傳說或倫常生活的一个共同背景。他們从容審愼地努力在人民中建立起一致的看法，使自己还能繼續存在，并且能消除一切分歧。

在我童年的最早的回憶中，就有我的母親或家中的老太太們对我所講的这些史詩中的故事，正像欧美的兒童們会听到神仙故事或冒險故事一样。我听到的那些故事中也兼有冒險和神仙故事的成份。此后我每年常被帶到群众露天剧場，那里表演着“罗摩衍”

的故事，还有大批的群众前來观看并参加游行行列。那都是很粗糙的，然而沒有关系，因为每一个人心里都記得其中的故事，而且那时候正是狂欢的时節。

印度的神話和古代傳說就是这样鑽進我的心坎，并且和形形色色的想像的人物互相攙合起來。我并不曾把这些故事当作眞的而加以重視，甚至我还批評过其中奇幻荒誕的成份。然而在我看來，这些是一种想像的眞实，恰如"天方夜譚"与"潘查雅特"("五卷書")一样。"潘查雅特"("五卷書")是一个动物的故事的宝庫，西部亞洲和欧洲都曾从这里面采取过很多东西①。当我長大的时候，其他的景象又拥進了我的心灵：印度和欧洲的神仙故事，希臘的神話，聖女貞德的故事，"爱丽絲漫游奇境記"，还有許多关于亞格伯大帝和柏波兒、福尔摩斯、亞瑟王和他的武士、印度大起义中的青年女英雄詹西的王后等等的故事，以及拉其普特人的武士英雄軼事。这些还和許多其他的故事雜乱無章地充滿了我的心坎，但是其中始終总有那我在幼年时代所感受到的印度神話背景。

尽管有多种不同的影响在我心理上起了作用，而我对于印度神話还是如此，可知这古代神話和傳說在别人的心理上的影响一

① "潘查雅特"("五卷書"，Panchatantra）有無数的亚洲和欧洲語言的譯本和改編本。流傳的經过是一个很長的、复雜的而且引人入勝的故事。人們所知道的最初譯本是在公元第六世紀中期由于波斯王胡斯formula·艾努希尔旺的主張从梵文譯成帕拉維文(中古波斯語)的。不久以后(公元五七〇年)出現了叙利亚文譯本，隨后又有了阿拉伯文本。到第十一世紀，叙利亚、阿剌伯和波斯文中又有新的譯本，波斯文本以"卡利亚·达曼"的故事而著名。"潘查雅特"就是經过这些譯本傳到欧洲的。十一世紀之末有了从叙利亚文譯为希臘文的譯本，稍后又有希伯來文譯本，在十五世紀十六世紀中拉丁文、意大利文、西班牙文、德文、瑞典文、丹麥文、荷蘭文、冰島文、法文、英文、土耳其文和許多斯拉夫文的許多譯本都出現了。"潘查雅特"就是这样地攙進了亚洲和欧洲的文字里去的。(原注)

定要如何地更多了，尤其是对于我們人民中的文盲群众。这影响以文化和道德來說都是好影响，我極不情願去毁滅或舍弃这些故事和寓言中所含有的一切美和富于想像力的象征表示。

印度神話不僅只限于史詩中，它可以上溯到吠陀时代，并且在梵文的文学中以多种形式和外貌出現。詩人和戲剧家尽量利用它而且环繞着它編成他們的故事和可爱的幻想。据說無憂樹若被美丽的女人的脚触到就会开花。我們讀过爱神迦摩与他的妻子罗蒂(Rati的字义是欢乐)，和他的朋友春之神名叫婆傘多的冒險故事。迦摩大胆地親自用花箭去射大自在天(Shiva)，大自在天的第三只眼放出火焰把他燒成灰燼。但是他化为“無形”，繼續生存下來。

大多数的神話和故事在思想方面都含有英雄的意味，并且教人謹守眞理和諾言而不要顧慮任何后果；忠信至死甚至死后都不改变；勇敢、行善和为公益犧牲。有时故事是單純的神話，再不然也是实事和神話混合在一起的东西，也就是保留在傳說中的軼事的誇張記載。事实和虛構互相交織变为分不开了，而这种混合就变为想像的歷史。这虽然沒有正确地把过去所曾經發生的事告訴我們，但它告訴我們的也同样地重要——它告訴我們的是：人民所相信为曾經發生过的事，所想像的他們的英勇祖先能够作出來的事，以及何种理想曾使他們發生过灵感。所以，不管是事实或是虛構，它已經变为他們生活中的生动的成份，不断地把他們从日常生活的賤役和丑惡中提到較高的境界，不断地指引出努力爭取健全生活的正路，虽然这可能遙远而不容易达到。

据說歌德曾經指斥过那些認为古代罗馬英雄故事琉克里細亞貞妇和其他等人的故事是虛構和伪造的人。他說：任何根本上虛構伪造的事物只能是荒謬的，華而不实的，从來不能是美妙的和感

动人的，“如果罗馬人能这样偉大而能够創造出像这类的东西，我們至少也应該能同样地偉大去相信他們。”

所以这想像的歷史是事实和虛構混在一起的，有时还完全是虛構的，但它却是象征式的眞实，它告訴我們那一时代中人民的思想、感情和願望。就它能够成为思想和行动以及未來歷史的基礎这种意义而言，它也是眞实的。在古代印度，整个的歷史概念曾受过哲学和宗教中推理的和道德的傾向所影响。修訂編年史或單純的大事記沒有受到重視。那些人所更关心的是人类事迹和行动对于人类品行的影响和效果。像希臘人一样，他們的想像力和藝術性是很强的，可是他們在处理过去事情的时候对于藝術和想像却采取放任的态度，虽然他們專心注意的是要从其中为將來的行动吸取一些道德教訓。

不像希臘人，也不像中國人和阿拉伯人，印度人在过去不是歷史家。这是很不幸的，因为这就使我們难于确定歷史中的时代和制訂精确的年表。史迹互相穿插交錯而呈現極度的紊乱。現代耐心的学者們只能一点一点地來尋找印度歷史啞謎的綫索。只有一部書，迦罗罕那在十二世紀中所寫的“帝王的波浪”(Rajatarangini)——“克什米尔史”可以算得是歷史。此外我們就只得求助于史詩想像的歷史和其他書中的同时代的一些記載，銘刻、藝術品和建筑物的遺迹、錢幣以及大量的梵文著作，在那里面去找些偶然的暗示。当然許多來到印度的外國旅行家的游記，特别是希臘人和中國人的，以及較晚时期中阿拉伯人的，也都可供参考。

这种缺乏歷史的观念并沒有影响群众，因为和其他地方一样，或比其他地方更甚，他們对于过去的看法都是基于歷代相傳下來的傳說、神話和故事的。这种想像的歷史和实事与傳說混合起來

的东西是人所共知的，而且賦予人們以一个强烈而持久的文化背景。然而对于歷史的無知也有弊害，它还在糾纏着我們。对于事实，它產生了模糊的看法，与現实人生的分离，盲从輕信和思想含混。在那比較更困难的、而且不可避免的要更模糊更不明确的哲学領域中，思想是毫不含混的，在那一方面，思想是兼有分析力和綜合力的，常常很有批判能力，而有时还是多疑的。但是一到了和事实有关，它就毫無批判能力了，也許这是因为它并沒有把事实作为事实來重視过。

科学的推动力和近代的世界給予事实以更大的重視，并帶來了長于批判的能力和考察証据的作法，因而抛弃了为傳統而接受傳統的習气。許多有能力的史学家現在正工作着，但他們往往会矯枉过正，他們的作品成为瑣屑的实事年表而不复是生动的歷史了。奇怪的是，何以到了今天我們忽然又被傳統所压服，而甚至于那些明智的人的批判能力也失去了作用。这部分的理由，或者是由于我們國家目前受着外人的統制，民族主义思想使我們心劳神疲了。只有我們在政治上和經济上獲得自由，这理智才能正常地起作用，而且能有批判能力。

关于批判的观点和民族主义的傳統之間的冲突，最近有了一个值得注意的有啓發性的实例。在印度的大部分地方都是遵用毘訖罗摩紀年（超日王紀年，*Vikram Samvat*）的曆法。这曆法是依太陽推算的，但是月份仍用陰曆。上月，一九四四年四月，正是这曆法通行的二千周年，一个新的千年开始了。这是全印度的慶祝季節，这慶祝是应該的，因为这是計时的大轉捩点，而且也因为毘訖罗摩或毘訖罗摩阿迭多（Vikramāditya）即超日王的名字是和这曆法相联着的，而且他也是長时期民間傳說中的偉大英雄。無数的

故事都是和他的名字相結合的，而且其中有許多以各种外貌在中世紀流傳到了亚洲各部，后來又流傳到欧洲。

超日王長期地被尊为民族英雄，他是一个最理想的帝王。在人民記憶中他是一个把外族侵略者驅逐出境的統治者。但是他的荣譽是由于他的朝中文学和文化的輝煌成就得來的，那兒集中了一些最著名的作家、藝術家和音乐家——他們被称为“宫廷九宝”。大多数的故事里都談到他的願望是要对人民施行仁政，并且只要一点点的激动，他就肯为别人的福利而犧牲自己或自己的个人利益。他的寬厚、肯为人服务、勇敢与不驕矜，使他博得了美名。他能得人心的主要理由是他被認为是一个好人，而且是藝術的獎掖者。至于他是一个成功的軍人或战勝者这个事实，在故事里反而难得見到。重視人的德行和自我犧牲的精神是印度人心灵和印度人理想的特征。超日王这个名字，像凱撒一样，成为一种象征和称号。許多后世的統治者在自己的名字上都加上这个称号，这样就使得头緒更加紛紜了，因为歷史上有許多的超日王。

然而这个超日王究竟是誰呢？他是甚么时代的人呢？按照歷史的說法，一切都是模糊的。当公元前五十七年左右，正当超日王紀年的时代应該开始的时候，却并沒有关于任何这样一个統治者的遺迹。但在公元四世紀的时候北印度确有一个超日王，他曾經和匈奴侵略者作过战而把他們驅逐出去。据人們猜想那“宫廷九宝”就是他朝中所有的，而所有那些故事都是称道着他的。那么这問題就是：这公元四世紀的超日王何以会和那从公元前五十七年开始的紀年有关联呢？可能的解釋，好像是从公元前五十七年开始的紀年是在中印度的摩臘婆國使用的，而在超日王去世很久以后，这个曆法被人联想到他身上去，并且还为紀念他而用了他的名

字。不过这一切全是模糊而不能确定的。

最使人驚奇的是，那些很有才智的印度人总把这傳說中的英雄超日王牽涉到二千年以前开始的时代上去。也引起人兴趣的是，我們發現出人們多么重視他那抵抗外族的战爭和他那团結印度建立統一的民族國家的志願。事实上，超日王的領土僅僅限于北印度和中印度。

不僅是印度人在編寫或研究歷史的时候会因为民族主义的要求和所謂民族利益而受到影响。每一个民族好像都会因为受到这种願望的影响而粉飾和誇耀过去，并且去歪曲歷史使其与自己有利。我們許多必讀的印度歷史，多半是英國人所寫的，通常都是为英國統治作長篇累牘的辯护和贊頌以及关于他們以前几千年史事的一种略加掩飾的輕蔑記載。在他們看來，印度的眞正歷史是从英國人來到印度以后才开始的。所有以前的事迹都用一种奧妙的筆法寫成以为这神聖成就做准备而已。即使是英國的統治时代也因为要炫耀英國的統治和英國的善意而加以歪曲了。比較正确的景象發展得很慢。但是我們無須到过去去尋找伪造歷史以適合于某种特殊目的，并且用以支持自己的幻想和偏見。这种情况現在还是很普遍的。如果現在我們所親身看見和經歷的都可以被歪曲，那么过去的又当如何呢？

話虽如此，印度人特別輕信傳說而把它当作歷史來傳布，这点也确是眞的。他們实在应該去掉这种不假思索而輕易达到結論的毛病。

但是我說得离題太远，竟离开了那些男女神仙和那神話与傳說开头的日子。那时的人生是完滿的，而且与大自然互相融洽，人的心灵注視着宇宙的神秘而感到驚奇和愉快，天地之間好像相距

不远，男女神仙从盖拉沙（神庙）或从喜馬拉雅山中其他的栖息之处像奥林巴斯的神一样常常來到人間和男男女女一起游戲，有时也責罰他們。从这充裕的人生和丰饒的想像之中生出了神話、傳說和强健而美丽的男女神仙，因为古代的印度人和希臘人一样，都是美感和人生的热爱者。吉尔伯特·墨累教授对我們講过奥林巴斯体系的美。这篇描寫文① 也很可以適用于早期印度心灵的創作上。“它們是藝術家的美夢、理想和寓言；它們是超越他們自己的象征；他們是半信半疑的傳說中的神，是無意中假托的神，是渴望中的神。这是一些为疑难不決的哲学家能以其所应具有的一切審愼态度來向之祈禱的神，正和他們求助于光輝的和深刻的假設一样。他們幷不是任何人都信以为眞实的神。”墨累教授接着所說的話也同样可以適用于印度：“因为人类所雕塑的最美丽的神像幷不是眞神，而僅只是有助于去想像眞神的一种标帜，所以这神的本身，当被想像的时候，幷不是那个实体，而只是帮助想像那实体所用的标帜。……同时他們沒有發布过与知識相牴触的教义，也沒有發布过使人違反良心去犯罪的教令。”

逐漸地吠陀中的神仙和其他男女神仙的时代退到歷史后面去了，而艰难玄妙的哲学代替了他們的地位。但是这些想像，以及欢乐中的伴侶，苦难中的友人，模模糊糊影响地感覚到的理想和渴望的象征还在人民的內心里浮漾着。詩人們环繞着这些东西，籠罩上他們的幻覚而建起他們的空中楼閣，其中充滿着華貴的彩綉和可爱的幻想。有許多这些傳說和詩人的幻想曾被培恩采选改訂而

① 这段和下面所引的一段都摘引自吉尔伯特·墨累所著“希臘宗教的五个階段”(Five stages of Greek Religion)，第七六頁及以下各頁。見思想家叢書，倫敦瓦茲出版社版。（原注）

編入他的"印度神話故事小叢書"。其中有一篇名为"月的一分"①，所說的是創造女人的經过。"在天地开辟时代，大匠（創造生物的神）到了要創造女人的时候，他發現在創造男子的时候已把所有的材料用完，一点实質也沒有了。在这進退兩难的时間，他入了很深的禪定，到出定以后，他就照下面这样做了：他取月的圓，藤的曲，蔓的攀緣，草的顫动，蘆葦的纖弱，花蕊的艷丽，叶的輕浮，象鼻的尖細，鹿眼的瞻視，蜂的叢集，日光的炫耀，層云的悲慟，飄風的变动，兎的畏怯，孔雀的浮華，鸚鵡頷下的柔軟，金剛石的堅硬，蜜的甘甜，虎的殘忍，火的熾热，雪的寒冷，鵲的噪，鵑的啼，鶴的虛伪，鴛鴦的忠貞，把这些性質混合起來造成了一个女人，然后將她送給男人。"

十三 "摩訶婆罗多"

考訂史詩的年代是很难的。这些詩所涉及的是当远古亞利安人还在移居和巩固他們在印度的势力那时候的事。顯然这是許多作者所寫，或是后來各时期中有許多作者續寫过的。"罗摩衍"是一部比較統一的史詩；而"摩訶婆罗多"則是一部古代民間文学的巨大而龐雜的总集。兩者在佛教时代以前必定已經具有規模，但無疑地后來还有追加。

法國史学家米細勒在他一八六四年的著作里特别提到"罗摩衍"，并且說："任何人如果做得过分或欲望太奢，請他在这深杯子里吸飲一口生命和青春的酒吧：在西方一切都是褊狹的——希臘之渺小使我出不來气，犹太之干燥使我喘不过气。讓我暫时瞻望

① "月的一分"(The Digit of the Moon)，中譯本改名为"二十夜間"，許地山譯，作家出版社出版。——譯者

崇高的亞洲和深奥的东方吧。那里有我的偉大詩歌，它廣大無边和印度洋一样，受着上天福祐，为陽光所照耀，有着神聖的和諧，不含雜音。静穆的和平在那里主宰着一切，冲突之中有無窮的甜蜜、無限的友爱，被复着一切的生物，成为仁爱、慈悲、寬厚的無边無底的大洋。"

"罗摩衍"作为一部史詩虽然偉大而为人們所喜爱，然而眞正可算世界上特立独异的書还是"摩訶婆罗多"。它是一部宏大的著作，是印度古代傳說、故事和政治經济制度的百科全書。有一班权威的印度学者已經用了十年或十年以上的工夫在嚴格地審查和校勘多种已經獲得的古本，要想刊行一部精校的权威版本。有一部分已經發行了，但是工作并未完成，还在繼續進行。我們很有兴趣地注意到虽在目前全面的殘酷战爭之中，俄罗斯的东方学者們已經出版了"摩訶婆罗多"的俄文譯本。

可能就是这时期，外來分子進到印度并帶來了他們的風俗習慣。这些風俗習慣中有許多都和亞利安人的不同，所以可以看出那是互相牴触的思想和風俗的离奇混合物。亞利安人之中是沒有多夫制的，然而"摩訶婆罗多"的故事里有一个女主角是五个弟兄共有的妻。逐漸地吸收古代固有的和外方新來的風俗習慣实現了，而吠陀宗教也就随着变样了。因为开始采取了包括一切的形式，这才引導出近代的印度教。这样的变化是可能的，因为基本的理解是認为眞理不应該独占，而且可以通过許多道路來看見它和接近它。所有各种不同的甚至互相牴触的信仰就是这样地被寬容的。

在"摩訶婆罗多"中有过一种明确的企圖，那就是要强調印度的基本一致性。这里印度的名字叫做婆罗多之地(Bhāratvarsha)，是从傳說中这种族始祖婆罗多 (Bharat) 得來的。在这以前的名

字是亞利安人之地（Aryavarta），就是聖地，但这只限于北印度至中印度的文底耶山为止。在那时期中，大概亞利安人并沒有越过这个山脉。“罗摩衍”是亞利安人向南發展的故事。“摩訶婆罗多”描述的是那后來發生的國內大战，这曾被模模糊糊地猜測为公元前十四世紀的事。这是爭夺印度（或可能是北印度）霸权的战爭，它也指出这时才开始有全印度即婆罗多之地的概念。这全印度概念包括有現代阿富汗的大部分，当时名为健馱罗（Gāndhāra，現在堪达哈〔Kandahar〕城的名字就是这个字音变的），并且被認为是印度的不可分的一部。那霸主的王后名叫健馱利，即健馱罗的貴妇。第里或德里（Dilli or Delhi）不是这个近代城市，而是位于这个近代城市附近的几个老城市，名叫訶斯提那普尔和因陀罗普罗斯陀，成为了印度的首都。

修道女尼維的塔（即馬加勒特·諾布尔）在关于“摩訶婆罗多”的文章中指出：“外國的讀者……一下子就会被兩个特色所吸引：第一是复雜中的一致性，第二是它那不断的努力使听者心中烙印一个單独的中央集权的印度的概念，以及它那自己的英勇傳統作为建設和团結的推动力。”①

“摩訶婆罗多”里面包括着黑天的傳說和那極有名的薄伽梵歌。即不管这首歌的哲学，它在治國的政略方面而且一般地在人生方面，也是注重于倫理和道德的原則的。沒有“达磨”这个基礎，也就沒有眞正的快乐，而社会也就团結不起來了。这目标是社会的福利，不是为了某一特殊集团的福利，而是为了全世界的，因为“这整个人类世界是一个依存于自己的有机物。”但是“达磨”本身

① 我所引的話是从拉德哈克里希南爵士的“印度哲学”中摘錄出來的。我在这里和其他各章中所引的句子都得力于拉德哈克里希南的帮助。（原注）

是相对的，是会随着时代和周圍的客观条件轉变的，只除了某些基本原則，如謹守眞理和非暴力等以外，这些原則是永恒不变的，但除此以外，“达磨”，这义务和責任的合体，是随时代的变迁而轉变的。对于非暴力的强調，無論在这里或在別处，都是值得注意的，因为在非暴力和为正义而战爭两者之間幷看不出顯著的矛盾。整个的史詩是以一个大战爭为中心。顯然这非暴力的概念很着重动机如何，有無暴力心理，能否自制和能否抑制忿怒，这着重超过了对形体上避免暴力行动的着重，只要那种行动是必要的和不可避免的。

“摩訶婆罗多”是一个丰富的宝庫，从中我們可以發現各式各样可宝貴的东西。它充滿了多种多样的、丰富的、活躍的生活，和印度思想的另一方面，即强調禁欲和消極的方面相距甚远。虽然其中有不少的倫理学說和道德学說，它幷不只是一本道德教訓的書。“摩訶婆罗多”的教义曾經总結在这一句格言里：“己所不欲，勿施于人。”它是强調社会福利的。这一点值得特別注意，因为印度人的精神是被認为是偏重个人成就而輕視社会福利的。史詩中說：“凡是無益于社会福利或使你問心有愧的事都不可做。”

还說：“眞理、自制、禁欲、寬厚、非暴力、德行有恒，这些是得到成就的方法，而不是种姓或家世能使人得到成就。”“德行重于不死，德行重于生命。”“眞正的乐必定涉及受苦。”它譏刺追求財富的人說：“蠶是因为有財富才死的。”最后，有句格言更是現代進步人民的典型的話：“不滿足是進步的推动力。”

在“摩訶婆罗多”里有吠陀的多神論，奥义書的一元論、自然神教、二元論和一神論。它的看法仍然是有創造性的，幷且多少是理性主义的，排外的情感也是有限度的。种姓幷不是硬性的。虽然

还有自信的感覚，但是因为外來力量侵襲了旧制度的穩定性并向它挑战，自信心就多少不免降低了。为了要引起內部的团結和坚强，对于更大的一致性的要求也因之而產生了。新的某种禁忌生長起來了。食牛肉在以前是被默許的，后來被絕对禁止了。在“摩訶婆罗多”里还曾提到用牛肉款待貴宾的事。

十四 “薄伽梵歌”

“薄伽梵歌”是“摩訶婆罗多”的一部分，是那浩瀚的戲剧中的一則插曲。但是它是独立的而且本身是首尾完整的。它是一部比較短的詩，其中只有七百節。威廉·洪保德这样描述过它：“这是在任何已知的語言中最优美的詩歌，而且可能是唯一的眞正哲学詩歌。”自从在佛教时代以前寫作出來之后，它的流行和影响，一直沒有衰落过，而且到了今天在印度它的动人的力量还是和以前一样地强大。思想和哲学的每一学派都重視它，而把它按照自己的說法來解釋。在危急的时候，当人的心灵受到憂疑苦悶和遇到几种責任互相牴觸的时候，更要回头向这“薄伽梵歌”來尋找光明和指引；因为它是危急关头中的詩，是政治和社会危急关头中的詩，尤其是人类精神在危急关头中的詩。“薄伽梵歌”在过去已經有过無数的注疏，而且現在仍在源源不絕經常繼續出現它的注疏。甚至現代的思想和行动的領導者們——如鉄拉克，奧罗宾多·哥斯，甘地——也有过关于它的文章，各有各的解釋。甘地对于非暴力的坚强信念就是以这“歌”为根据，而其他的人却以此証明为了正义的暴力和战爭是正当的。

这“歌”的开篇就是阿順那和克利希那(即黑天)当大战开始时彼此在战場上的对話。阿順那感到了不安，他想到战爭和所連帶

的集体屠殺和親友的伤亡，于是良心上起了反感——这是何苦呢？有甚么想像得到的战利品能够补偿这种損失、这种罪惡呢？所有他原有的道德标准对他無用了，他的价值概念崩潰了。阿順那成了人类精神上痛受創伤者的象征。这精神經歷許多时代已被义务和道德的冲突撕碎了。从这个人的对話里我們一步一步地被引到更高的非个人的領域里面，即个人責任和社会行为、倫理在生活中的应用以及应支配一切的精神观点的領域。这里面有許多是形而上学的东西，而且还有一种試圖要調解和融合人类前進的三条途徑：智慧或知識的途徑，行动的途徑，信仰的途徑。可能这三者之中信仰被看得比其他更为着重，甚至出現了一个人形的神，虽然他被認为是“絕对”的顯現。这“歌”所涉及的主要是人类存在的精神背景，也就是在这一方面出現了日常生活的实际問題。它是要求以行动去履行人生中义务和責任的一种号召，但是它始終注視着那精神背景和宇宙的更大的目标。無为是被譴責的，而行动和生活必須適合于本时代的最高理想，因为理想是随着时代而發生变化的。“瑜伽达磨”就是某一个別时代的理想，是必須一直銘記在心的。

因为近代印度飽受挫折，又因过份的無为主义遭到了灾难，这行动的号召特别激动了人心。这行动也可能用近代的說法解釋为改善社会的、为社会服务的、实踐的、利他的、愛國的和博愛的行动。这种行动，按照这“歌”說，是值得要的，但在它的背后必須要有精神上的理想。行动必須含着超然的精神，而不应当斤斤較量它的后果。因果律在任何情况之下总是有效的。正当的行动一定会產生正当的后果，虽然这后果不見得立时就顯而易見。

“薄伽梵歌”的教言是無宗派的，它并非專对某一特殊思想学

派而發。它的說法是对一切人的，不管他是婆罗門或是为社会所不齒的人。它說："条条道路都通到我。"正因为它的这种普及性，所以它才得到一切階級和一切学派的爱戴。它里面有些东西好像是能够日新月异而不会因为歲月流逝而变为陈旧过时——这就是热心的探討和追求的、靜观和行动的、矛盾和冲突之中的平衡穩定的一种內在的品質。它具有穩定性，紛歧中的一致性，而它的精神就是超越环境变化的精神，这种超越并非逃避它而是要適应它。自从这"歌"寫成以后，这二千五百年当中，印度人接二連三地經歷过了一些变迁、發展和衰落的过程；一个經歷接着一个經歷，一种思想接着一种思想，但是它在这"歌"里总可以找到一些有生命的、能够適合發展中的思想的东西，清新而又能適用于那些磨折心灵的精神問題的东西。

十五 古代印度的生活和工作

学者們和哲学家們在追溯过去印度的哲学和形而上学思想的發展上曾經費过很大的工夫；关于訂定歷史中的大事年表做过了很多工作，并且繪出了那些时期的政治地圖的概括的輪廓。然而关于考察那些时期中的社会和經济情况，人民如何生活和如何進行工作，他們生產过甚么和如何生產的，以及商業如何發揮作用，这些工作至今还做得不多。現在这些关于人生的重大問題已經獲得較大的注意了，有些印度学者的著作，还有一部美國人的著作，都已出現。然而等待着要作的还有很多。"摩訶婆罗多"本身就是一个社会学和其他資料的宝庫，还有其他的書無疑地也能供給有用的材料。不过这些都必須从这特殊观点上加以精密的審查。有一部極可宝貴的書是憍底利耶的"利論"。这是公元前四世紀的

書，其中对于孔雀王朝的政治、社会、經济和軍事的組織都有詳細的叙述。

有一个較早的記載，明确地把我們帶回到佛教时期以前的印度，这是包括在佛的本生故事之中的。这些佛本生故事在佛以后的时期才成为現在的形式。据說这里所講到的是佛前生的故事，而且已經成为佛教文献的重要部分。但是这些故事顯然是較早的，它們所涉及的都是佛教以前的，也給了我們关于那时候的印度生活中極可宝貴的知識。黎斯·大衛茲教授會說这是最古、最完整而最重要的民間故事集。許多后來选輯的关于动物和其他的故事，本來是印度的作品而流傳到亞洲西部和欧洲的，都可以追溯到这些本生故事而發現它們的出处。

佛本生故事所涉及的时期正是印度兩大主要种族，达罗毘荼人和亞利安人結合的时期。本生故事顯露出“一个多样而紊乱的社会多多少少抗拒所有划分等級的企圖，而且关于这个社会也談不到任何依据那时期的种姓制度的組織。”① 若和那祭司的或婆罗門的傳說并且和刹帝利的或統治階級的傳說等对比起來，佛本生故事可以說代表着民間傳說。

不同的王國和統治者們各各有他們的編年史表和世系表。王位最初是选举的，后來变为世襲的，按照宗法以長子承繼。女人不能繼位，但是也有例外。和中國一样，統治者对于一切不幸事件都須負責；任何差錯都是國王的罪过。其中有大臣們的会議，書中也

① 見理查·菲克（Richard Fick）的“佛陀时代中东北印度的社会組織”，（The Social Organization in north-east India in Buddha's Age）加尔各答一九二〇年版，第二八六頁。另一部較近的，大部分根据佛本生經的書是拉提拉尔·梅塔（Ratilal Mehta）的“佛前之印度”（Pre-Buddhist India），孟買一九三九年版。我的材料大多是从后者得到的。（原注）

提到过某种國家議会。虽然如此，國王仍是独裁的元首，不过他必須按着習慣的成例行事。最高的祭司在朝中占重要的地位，他是顧問也是宗教礼仪的主持者。書中也說过反抗不义和暴虐的君主的民众革命，那暴君們有时因为所犯的罪惡而被处死。

村議会享有一部分的自治权。國家歲入的主要來源是土地。田赋被認为代表國王在產量中应享有的部分，通常是以实物繳納，但也不一定总是如此。这种赋稅大概約等于產量的六分之一。文化是主要地屬于農業的，基本的單位就是自治的鄉村。政治和經济的机構是由这些鄉村团体建立起來的，几十鄉村或几百鄉村成为一組。園藝業、飼畜業和乳酪業都是大規模的。花園、公園到处都有，水果、鮮花都很値錢。所举的花名有一个長單，人們喜爱的果品有芒果、無花果、葡萄、香蕉和椰子。城市之中当然有許多蔬菜店鋪和水果販賣者，也有花商。花环在当时，和現在一样，是印度人所喜爱的。

狩獵是正規的职業；主要地是为供給食用。肉食很普通，包括鷄魚在內；鹿肉是很珍貴的。有漁場，也有屠宰場。主要食品还是米、麥、小米和玉蜀黍。糖是由甘蔗中提煉的。牛乳和乳制品和現在一样地珍貴。也有酒店，酒顯然是用米、水果和糖釀造的。

有金屬的礦，也有宝石的礦。金屬之中被提到的有金、銀、銅、鉄、錫、鉛和黃銅。宝石之中有鑽石、紅宝石、珊瑚，还有珍珠。金幣、銀幣、銅幣都提到过。商業有合伙的，借債有利息。

制成品之中有綢緞、呢絨和棉織品；氈、毯和地毯。紡、織、染業都是兴盛而普遍的工業。冶金業生產軍械。建筑業使用石、木和磚。木匠制造各种木器，包括板車、战車、船床、椅、長櫈、木箱、玩具等等。藤工制造床墊、藤籃、扇和遮陽傘。陶工在每一鄉村里

都起着作用。从鮮花和檀香制成的有多种香水、油和美容品，包括檀香粉在內。各种葯料和成葯都有制造的，死人的尸体有时用香料防腐。

除了提到过的技工和手藝人之外，还有其他的專業者：教师、內科医生、外科医生、大小商人、音乐师、星象家、蔬菜商、演員、舞蹈家、巡迴的魔術家、雜技藝人、傀儡戲人、小販。

家庭奴隸制差不多是常有的，但農事和其他的工作都用雇工帮忙。甚至还有不可接触的賤民——他們被称作旃陀罗，他們主要是以处理死尸为業。

商業公会和手藝行会已經占有重要地位。菲克說："商業公会的成長一部分是为了經济的原因，如改善資本的运用和便利商業往來，一部分是为了保护他們行業的合法利益。商業公会的存在可以肯定地追溯到印度文化的初期时代。"佛本生故事里說有八种手藝人协会，然而实际上它提到的只有四种：木石匠、鉄匠、皮匠和油漆匠。

史詩也提到过商業和手藝人的組織。"摩訶婆罗多"說："公会（行会）的保障就是团結一致。"据說"商業行会的权势是如此强大，以致虽國王也不容去制訂任何招惹他們反感的法律。行会的首腦也被提到，据說是在國王急切关心的对象中他們僅次于祭司一等"①。商人的領袖，室利室希（Shreshhi，今名塞特〔Seth〕）是地位相当重要的人。

从佛本生故事的記載中还表現出一种頗为新奇的發展。就是屬于特殊行業的專区或村鎮的建立。因此就有木匠的村庄，据說其

① 引E·華世本·霍布金司(E. Washburn Hopkins)教授說，見"劍桥印度史"(Cambridge History of India)，第一卷，第二六九頁。（原注）

中有一千戶；另有鉄匠村庄，还有其他。这些專業化的村庄的位置大都在城市附近，因为城市可以吸收它們的專業成品，并且还可以供給它們以生活必需品。整个鄉村的工作顯然是在合作方式中進行，并且接受大批訂貨。种姓的制度可能就是从这生活和組織的分化而發展擴大的。婆罗門和貴族們所立的榜样逐漸地被作坊、公会和商業行会模仿上了。

公路和旅客休息所，有时还有医院，布滿着北印度并和远处發生联系。商業不僅在國內，而且在印度和外國之間都繁盛起來了。当公元前五世紀中，有一批印度商人居留在埃及的孟斐斯城，这已經由那里發現的印度人头标本得到証实，大概在印度和东南亞諸島之間也有商業往來。海外貿易自然不免需要船舶，在印度所造的船舶，供应內河航行和海洋上往來的顯然都有。在史詩中曾提到“远方來的商人”所繳納的船鈔。

佛本生故事还充分談論到商賈的旅程。陸地上的駱駝隊群越过沙漠西行到巴罗治海口又向北去健馱罗和中亞細亞。从巴罗治出發的航船到过波斯灣和巴比倫（巴維魯）。水道上交通很盛，按照佛本生故事所說，船舶由貝拿勒斯、巴特那、詹帕（巴伽尔浦尔）和其他地方开到大海，然后再去南方各港及錫蘭和馬來亞。古代坦密耳的詩篇里告訴我們，坦密耳南方卡維利河上的繁盛口岸卡維利帕提那穆是國际貿易的中心。这些船舶都一定是相当大，因为据佛本生故事所說，曾有几百个商人和侨民乘在一只船上。

据“弥蘭陀問經”①（这是在公元第一世紀。弥蘭陀是北印度的希臘人所建的巴克特里亞國（即大夏）國王，后來成为热心的佛教

① “弥蘭陀問經”，巴利語佛典之一，相当于漢譯佛經的“那先比丘經”。——譯者

信徒)所說:"因为他是船行的主人,又以在海港收取运費致富,所以他就能橫越大海到了万伽(Vanga 即孟加拉)或塔科拉,中國或梭維拉,苏拉特或亞歷山大城,科罗曼德尔海岸、印度远方或任何船舶聚集的地方"①。

印度出口的貨物中有:絲綢、廠布、細布、刀劍和盔甲、金織錦、刺綉和氈毯、香料和葯料、象牙和牙器、珠宝和金器(很少銀器)——这些都是商人們經营的主要貨物②。

印度,寧可說是北印度,是以它的軍械出名的,尤其是以它的鋼、刀劍和匕首的品質。公元前五世紀,大隊的印度軍,騎兵和步兵,和波斯軍隊一起到过希臘。当亞歷山大王侵略波斯的时候,費尔道西那篇著名的古詩"沙納麥"("列王志")里說,波斯人曾經派人緊急地从印度运來刀劍和其他武器。古代(伊斯蘭教以前)的阿拉伯文的刀字是"穆哈納德"(Muhannad),它的意思就是"从印度來的",或"印度的"。这个字至今还在常用。

古代印度似乎是在煉鉄上有相当大的進展。德里附近有一根巨大的鉄柱曾使近代的科学家們感到困惑,因为他們沒有能够發現,究竟所用的是甚么方法,竟使这鉄柱能以抵抗氧化和大气中的其他变化。鉄柱上所刻的字体是公元第四世紀至第七世紀通用的笈多字体。但是有些学者的意見,以为这鉄柱的年代还要更早,所刻的字迹則是后來添上去的。

公元前四世紀亞歷山大的侵略印度,从軍事观点來說,是次要的事。比較可以称述的就是越过了边境,而以他的侵襲來說,幷不是十分成功的。他遇到边境上酋長們那样頑强的抵抗,使他不得

① 此是黎斯·大衛茲夫人所引,見"劍桥印度史",第一卷,第二一二頁。(原注)

② 見黎斯·大衛茲夫人所著"佛教的印度",第九八頁。(原注)

不重新考慮那進攻印度中部的計划。假使一个在边境的小邦的首領都能这样地抗拒，那末远在南方的更大而更强的各國又当怎样呢？可能这就是他的軍隊不肯前進和堅决要撤退的主要原因。

在亞歷山大退兵和去世之后不久，塞琉古試圖再來侵略的时候，印度軍事力量的优越性更为人所共見了。他被旃陀罗笈多王战敗而且赶回去了。当时的印度軍隊有別人所無的一个优点，就是拥有經过訓練的战象，可以和現代坦克車相比拟。塞琉古·尼卡托尔在公元前三〇二年为征服安提峨那向小亞細亞進攻的时候曾經得到五百只战象。据軍事史学家說，这些战象就是战斗中决勝的因素，其結果是安提峨那身死，他兒子狄麥多流也逃亡了。

訓練象和养馬和其他都有專書，所有这些書都名为"論"(奢薩怛罗，*Shastra*)。这个字的本义是經典或聖經，但是已經被毫無分別地用于各种的知識和科学，从数学以至于舞蹈了。事实上，宗教和世俗之間的知識还沒有嚴格的界綫。它們是交錯的，任何事物只要看着于人生有益都是探討的对象。

文字在印度可以上溯到最古的时期。屬于新石器时代的古陶器刻着婆罗謎体的字。摩亨殊·达魯时代也有雕刻的字至今还沒能完全辨識。婆罗謎字体的銘刻，印度到处都有發現，它是最古的字体，而印度的天城体和其他字体無疑地是从它產生出來的。有些阿育王的銘刻寫的是婆罗謎字体，其他在西北地方的是駈唇体。

早在公元前六七世紀中，波你尼寫过梵文的偉大語法[①]。他書中提到过在他以前的語法，还說在他的时代梵文已經定型，并且成为日益增加的文学中的語言。波你尼的作品不僅是一部語法

① 基斯(Keith)和一些別人認为波你尼是在公元前三世紀。但是一般权威都認为似乎他顯然生存和寫作于佛教时期开始以前。(原注)

書。这部書曾被苏联列寧格勒的斯轍尔巴次基教授称譽为"人类思想最偉大的作品之一"。虽然后來的語法家对它有所补充和注解，波你尼至今还是梵文語法的标准权威。令人注意的是，波你尼提到过希臘的字体。这就指出远在亞歷山大王來到东方以前，印度希臘之間已經有过接触了。

天文学的研究曾被特別鑽研过，但也常被混入占星学里去。藥物学有教科書，也有医院。但那旺达利（Dhanwantari）是傳說中印度藥物科学的創始者。但是最知名的古教科書是在公元初期的数世紀中的。这些就是查拉克的藥物学和妙聞的外科手術。查拉克据說是建都于西北的迦膩色伽王朝的御医。这些教科書中列举了許多的病症，并且还告訴了我們診断和治療的方法。他們談論到的有外科手術、助產術、沐浴、飲食、衛生、育嬰和医务教育。書中提倡实驗，在外科手術的訓練中也有尸体解剖。妙聞提到过各种外科用具和手術，包括有肢体割切、腹腔手術、难產剖腹手術、眼翳切除及其他等等。伤口是用熏蒸的方法消毒。在公元前三四世紀也有了獸医院。这大約是受了耆那教和佛教强調非暴力（"不害"）的影响。

在数学中，古代印度人有过一些划时代的新發明，特別是以圈为零数的符号，十進法里的位值、負号的运用和代数中使用字母代替未知数的方法。發明的时期是难以确定的，因为实际使用总是在發明了很長的时間以后。不过可以确知的是，算術、代数和几何在最早的时期就已經开始有基礎了。以十進計数的方法，在印度甚至于当黎俱吠陀时代就有了。古代印度人的时間和数字的观念是非凡的。他們有一大串的数名用以表示巨大的数字。希臘人、罗馬人、波斯人和阿拉伯人顯然沒有代表数值在千以上或至多在

万 ($10^4=10000$) 以上的名詞。在印度就有十八个專用的数名 (10^{18})，而数名的長單里甚至还不止此。在佛的幼年教育的故事里，据說他举出过的数名可以到十的五十次方。

在另一端，时間的間隔分得極其微細，最小的單位約等于一秒的十七分之一，長度最小的單位約等于一·三七英寸乘七的負十次方 (1.37×7^{-10})。所有这些極大極小的数字，無疑地都是理論上的，而且是用于哲学的目的上。但無論如何，早期印度人，和其他古代民族不同，对时間空間的概念是廣大的。他們都是从大处着想。甚至他們的神話中所涉及的时代也都是在万万年以上的。在他們看來，近代地質学上的漫長年代或天文学上的星宿距离都不足为奇。因为有这个背景，所以达尔文和其他类似的学說在印度就不会引起像十九世紀中期在欧洲所產生的那种混乱和內心矛盾。欧洲一般人的心理所慣用的时間尺度沒有超过几千年的。

在"利論"里，我們可以知道公元前四世紀北方印度所用的度量衡。在市場上重量經常受着嚴格的監督。

在史詩时代，我常發現它提到某种森林大学。它們都离市鎮或城市不远，学生聚集在知名的学者的周圍受訓練和教育，所学的科目包含多种多样，連軍事訓練也在其內。地址所以偏选在森林，是因为要避免城市生活的煩擾，而且可使学生的生活有紀律而又有節制。經过几年的这种訓練之后，他們都要回去过家長或公民的生活。可能这些森林学校都由一些小集团組成的，虽然也可以看出受欢迎的教师往往能吸引多数的听众。

貝拿勒斯一向是学術的中心，甚至在佛的时代以前它已經是古城而且以此得名了。佛第一次講道就是在貝拿勒斯附近的鹿野苑。但是貝拿勒斯在任何时候顯然都和当时的或以后的印度其他

各地的学府不相类似。無数的集团是由教师和他的学生組成的，敌对的集团之間时常有激烈的辯論和爭执。

但是在西北地方，离現代的白夏華不远，有一个古代著名最高学府在呾叉始罗（竺刹尸罗）。这个学府專以科学特享盛名，尤其是医学和藝術，印度远方的人士都來此求学。佛本生故事中充滿着例証說，貴族子弟和婆罗門人士旅行中不帶随从不携武器來到呾叉始罗受教。因为它的位置交通便利，学生中可能也有从中亞細亞和阿富汗來的。在呾叉始罗畢業都被認为是体面和荣譽。在那里医科学習过的医师都受到重視，据說無論什么时候佛感觉身体不適意，敬爱他的人总是要請一位呾叉始罗畢業的名医來給他瞧病。公元前六七世紀的大語法家波你尼据說也在那里学習过。

这样看來呾叉始罗是佛以前的大学，也是婆罗門的学術中心。在佛的时期中又成为佛教学者的集中地点，并且从印度各地以及边境以外吸收來佛教徒的弟子。它是孔雀王朝西北省份的总部。

按照最早的法律家摩奴所訂定，女人在法律上的地位肯定是坏的。她們总是要从屬于别人——从父、从夫、从子。她們差不多是被当作財產貨物看待的。然而从史詩中許多的故事來看，这条法律并沒有嚴格地被执行，而且她們在家庭中和社会上也曾獲得有体面的地位。这位老法律家摩奴自己也說：“妇女受尊敬的地方就是神之所居。”呾叉始罗或任何的其他古代大学中沒听說过有女生。但是有些妇女一定在甚么地方做过学生，因为学識淵博的女人不断地被称道。在这以后的那些时代中，也有很多杰出的女学者。以現代的标准來判断，当古代印度，女人在法律上的地位虽然是坏，然而若和古代希臘、罗馬、基督教早期、中世紀欧洲的寺院法，甚至一直到十九世紀初期接近現代的相比較，还是要好得多。

从摩奴以來的法律家們也談到过合伙的商業。摩奴主要講的祭司；祭言連商業和農業都談到过。一个稍后的作家那罗陀說："每一个合伙人的損失、費用、利潤，是否等于、多于或少于其他的合伙人，应按他的股本（投資）和别人是否相等、或多、或少來計算的。棧租、伙食、捐稅、損失、运費、保管費应由每一个合伙人按照契約的条款支付。"

摩奴的國家概念当然是屬于小型王國的。但是这种概念是在成長在变化，結果導致了公元前四世紀的孔雀王朝以及与希臘世界的廣泛的國际接触。

公元前四世紀中駐印度的希臘大使麥加斯忒尼否定印度奴隸制度的存在。但是在这一点上他錯了，因为家庭中的奴隸确是有过，而且那时的印度書中还提到改善奴隸命运的問題。不过这也很淸楚，像那时期中許多國家所共有的大規模奴隸制度和成批的奴隸工作隊，印度是沒有的，可能就是这种情况使得麥加斯忒尼相信完全沒有奴隸制度。当时有一句肯定的話："永远不使一个阿黎耶受到奴隸的遭遇。"誰准是阿黎耶，誰又不是，这很难說；但是那时的亞利安集体在解釋上含糊地意味着是四个基本种姓，其中包括首陀罗，只是沒有那不可接触的賤民在其內。

中國在漢朝初期，奴隸也是主要地为家庭服务的。他們在農業上或大規模的工程上都不重要。在印度和中國这些家庭奴隸只占人口的極小一部分，这样，在这个重大关系上印度和中國的社会和同时代的希臘和罗馬的社会兩者之間就有了巨大的差別。

远古的印度人究竟是怎样的呢？时間这样地远，又和我們这样地不同，这实在是难以猜想的，然而从我們所得到的多种資料之中也可以顯出一个模糊的形象。他們是無憂無慮的民族，对于他

們的傳統是有信心而且引以自豪的，偶然也去探討一下神秘，滿怀着对于大自然和人生的疑問，重視自己所創立的标准和品德，生活得輕松愉快，不把死亡放在心上。寫亞歷山大王侵略北印度故事的希臘史家阿列倭曾为这个种族的曠达無憂而受到激动。他寫道："沒有一个民族比印度人更好歌舞的了。"

十六　大雄和佛。种姓

从史詩时代到早期的佛教时代在北印度有着上面所述的那种背景。政治同經济方面都老是在变化着，合并的过程以及劳工的專業化实現了。在思想領域中有不断的成長，而常常也有矛盾。在早期奥义書之后，思想的發展和活动在各方面接踵而至；它們本身都是对祭司和仪式主义的反应。人心反抗他們所看見的現狀，由这个反抗就產生了早期的奥义書和稍后一点的唯物主义的高潮，耆那教和佛教，还有那企圖綜合各种信仰的薄伽梵歌。由这一切中又生長出印度哲学的六大体系。但是在这所有思想上的冲突和反抗的里面，存在着活潑而壯大的民族生活。

耆那教和佛教都是吠陀宗教和它的支派中决裂的，虽然在某种意义上它們是从它里边生出來的。它們否認吠陀的权威，而且在一切問題中，最主要的是否認或不談到第一原因（神）的存在。它們兩派都强調非暴力和成立独身僧侶的組織。它們的論調是有一点現实主义和理性主义的，虽然不可避免地不能使我們在处理不可見的世界方面有多大的進展。耆那教的基本学說之一，就是眞理是和我們的立場有关的。它是一个嚴格的倫理的、非超越的体系，特别强調生活和思想的苦行方面。

大雄，耆那教的創立者，和佛是同时代的人物，兩人都來自剎

帝利即武士階級。佛去世于公元前五四四年，享年八十歲，佛教的时代就始于此时。(这是傳說的日子，歷史家以为时期更晚，并断定为公元前四八七年，但是現在他們傾向于承認这傳說的日子为比較正确。)也是一个巧合，我現在寫这本書的时候，正是佛降生二四八八年的元旦，他們称为吠舍佉・拍立馬(*Vaisakhi Purnima*)即吠舍佉(Vaisākha)月的望日。在佛教文献中載着，佛是在吠舍佉月(五月至六月)十五日出世的，他的得道和后來的死都在同月同日。

佛勇于攻击流行的宗教，迷信，祭仪和祭司，以及一切屬于它們的特权。他也斥責形而上学的和神学的观点，奇迹、天啓和对付超自然物的一些作法。他号召的是邏輯、理性和經驗；他着重在倫理方面，而他的方法是一种心理的分析，一种不講灵魂的心理学。他的整个看法好像來自高山的一道清風，吹到这形而上学的空論的陈腐空气里。

佛沒有直接攻击种姓制度，然而他在他自己的教內幷沒有承認它。無疑地他的整个态度和活动削弱了种姓制度。可能在他的时代和他以后的世紀中种姓是很有流动性的。很明顯地一个受了种姓制度支配的社会是不能够在对外貿易或其他对外的事务上放手去做的，然而在佛以后一千五百年或且更晚的时候，印度与鄰邦的商業發展着，而印度的殖民地也繁盛了。由西北來的外國成份接連地流入印度而被同化了。

有趣的是我們看到这个同化程序是兩端都在進行的。新的种姓是在等級的下層形成的，而任何外來侵入的成份很快地就轉变到刹帝利——統治階級里去了。恰恰在公元时代以前和公元时代开始以后所鑄的錢幣中表現出在兩三个世代內有很快的变迁。头一个統治者有一个外國名字。他的兒子或孙子則以一个梵文名字

出现，而加冕时竟用刹帝利傳統的仪式了。

許多拉其普特刹帝利氏族可以追溯到塞种人或西徐亞人的侵略时代，这是在公元前二世紀或以后來的白匈奴侵略时候起的。他們都接受了当地的信仰和制度，而且当时都想攀附史詩中著名的英雄。由于刹帝利集团多依賴着身分和職業而不大依賴家世，所以外國人就很容易地被合并進來了。

奇怪而有意义的是印度歷史漫長的时期中有許多大人物再三發出过警告，反对祭司和种姓制度的嚴格界限，而强有力的运动也曾起來反对它們；但是慢慢地不知不覚地好像命該如此地，种姓制度成長擴展起來，而且在它的絞勒中控制了印度各方面的生活。反对种姓的运动吸引了很多的追随者，但是久而久之它們的集团本身也变成一个种姓了。耆那教，是它所从出的宗教的叛徒，而在許多方面与它完全不同，却仍容忍了种姓而使自己与它相適应；这样它就在印度殘留下來，而繼續存在，差不多成为一个印度教的支派。佛教不肯与种姓配合起來，它的思想和观点是比較独立的，它最后在印度消逝了，然而它对印度和印度教的影响很深。基督教是在一千八百年以前到我們这里來的，它立定脚跟并且逐漸地發展了它們自己的种姓。在印度的伊斯蘭教社会組織，尽管它猛力抨击本身以內的一切类似障碍，也受到一部分的影响。

在我們自己的时代，为要打破这种姓制度的殘暴，中產階級之中曾發起过無数的运动，它們在群众中也起了一些作用，但是所起的作用不大。他們的方法通常都是正面進攻。随后甘地出來对付这个問題，用从古以來就有的印度方式，用間接方法，而他的眼光却不离群众。他一向是很直接、很進取、很坚持，但并沒有向四大种姓所引以为据的那原有的基本机能的說法挑战。他攻击了那过

度的畸形發展，他很知道这样做就动搖了种性的全部組織①。他已經把根基搖动了，群众也受了强烈的影响。在他們看來，这整个組織若不是保持着，就是完全推翻掉。但是还有比他更强的力量在進行着：这就是現代生活的条件，这个陈旧而顽固的过时的遺物，終久总是一定要消滅。

但是当我們在印度对种姓斗爭的时候(在起初，种姓是根据膚色的)，新的而又厉害的种姓在西方出現了，它用的排斥异族的学說，有时用政治和經济的名詞作掩飾，甚而用着民主的語調。

在佛以前，在耶穌前七百年，据說有一位印度的偉人，聖人和立法者祭言曾經說过："不是我們的宗教，更不是我們的膚色，会產生道德；道德是必須要实踐的。所以己所不欲，勿施于人。"

十七　旃陀罗笈多王和闍那迦。孔雀王朝帝國的建立

佛教在印度逐漸地傳播开了。虽然在最初是一个刹帝利的运动，代表着統治階級与祭司的冲突，但在道德和民主方面，尤其是在反对祭司弄权和祭仪的斗爭上打动了人民的心弦。它發展成为一个得人心的改革运动，就連婆罗門的思想家們也被它引动了。但是一般地說來，婆罗門是反对这个运动的，而称佛教徒为异教徒和公認信仰的叛徒。比表面上的進展更重要的是，佛教与这較老

① 甘地先生关于种姓的解說曾經逐步的加强而更尖銳了，他屡次明白地指出，整个的种姓和它的現狀一定要消滅。关于他向全國建議的建設計划，他說："無疑地我們的目标是政治、社会和經济的独立。这是一个道德的、非暴力的革命。这革命在一个偉大民族生活的一切部門中都要進行。它的結果是种姓和賤民制度和其他的迷信都一定要消滅，印度教徒与伊斯蘭教徒的意見要成为过去，对英國人或欧洲人的仇恨一定要完全忘怀……"最近他又說："种姓制度据我們所知是一个違反时代的东西。如果印度教和印度一天一天生活和長大下去，就一定要把它去掉。"(原注)

的宗教彼此之間的相互影响和婆罗門的繼續不断地从內部瓦解。兩百五十年以后，阿育王皈依了佛教，并献出他的全力，以和平傳道者的努力在印度和外國宏揚佛法。

在这兩世紀中，印度發生了許多变化。好久以前就曾有过各种过程要把各种族合并并將那些小邦小國和共和國合并起來；同时，要建立一个統一的中央集权國家的古老的願望也一直在起作用，由于这些因素就出現了一个强有力的和高度發展的帝國。亞歷山大王在西北部的侵犯最后推动了这个發展，兩位杰出人才崛起了，他們能够利用这些变化中的情况并按照他們自己的意志去塑造它們。这兩个人就是旃陀罗笈多和他的朋友、大臣和顧問、婆罗門闍那迦。这个結合起了很好的作用。他們二人都是由摩揭陀的强大國家难陀流放出來的，这个國家的大本营是在波吒厘子，即現代的巴特那；他們二人到西北的呾叉始罗而同亞歷山大王的希臘駐軍發生过联系。旃陀罗笈多王親自会見了亞歷山大；他听見了他的勝利和荣譽，就为野心所激动而要与他爭勝。他和闍那迦兩人都在待机而动；他們策定了野心勃勃的偉大計划，而等候着机会去实現它們。

不久得到亞歷山大逝世于巴比倫的消息，这是在公元前三百二十三年的时候，旃陀罗笈多和闍那迦立刻高呼起那經久而常新的民族主义口号，喚起人民來反对外國侵略者。希臘的守軍被驅逐了，呾叉始罗被收复了。民族主义的呼吁給旃陀罗笈多帶來了同盟者——他同他們穿过北印度向波吒厘子進軍。在亞歷山大去世兩年之內，他已經占領了那个城市和王國，孔雀王朝也随之而建立起來了。

亞歷山大的將軍塞琉古自从他的領袖死后，就繼承了他的由

小亚細亚到印度的領土，企圖在西北印度重振他的权威，領軍渡过印度河。但是他战敗了，并且把阿富汗的一部分自喀布尔起到黑拉特为止割讓与旃陀罗笈多并將女兒嫁了他。除了南印度，笈多王的帝國包括了整个印度，由阿拉伯海到孟加拉灣，向北擴張到喀布尔。在印度有紀錄的歷史上，廣大的中央集权的國家首次成立起來了。波吒厘子城就是这个偉大帝國的首都。

这是一个什么样的新國家呢？幸运地我們有很完整的記載，印度文的和希臘文的都有。塞琉古的大使麥加斯忒尼留下过一篇記錄，而更重要的是我們已經提到过的那一部当时的著作——憍底利耶所著的“利論”。憍底利耶是闍那迦的別名，所以我們就有了一本不只是由一位偉大学者寫的，而且是由那在开創、發展和維持这帝國当中扮演着統治角色的那个人所寫的一本書。闍那迦被称为印度的馬基雅弗利(Machiavelli)，在某些程度上，这个比拟是恰当的。但是在各方面，他都是更为偉大的人物，他的智力和行动都是更偉大些。他不僅是一个國王的随从者或一个掌握大权的皇帝的恭順的顧問。在一个古印度的戲剧“罗刹娑与印章”演出的就是他們那个时代的故事，闍那迦的画像在这里浮現出來了。他是一个勇敢、机智、自傲和睚眦必报的人，从不忘記一次輕蔑，从不忘記他的目的，不擇手段用尽各种方法來欺騙和战敗敌人，他坐在那里掌握着統治帝國的繮繩，他將皇帝看作主人的程度还不如將他看作親愛的弟子。他的生活簡單而嚴肅，他对于身居高位的荣華富貴不感兴趣，当他履行了他的諾言，完成了他的目的，他就要求退休，像一个婆罗門似的，去过一种修禪習靜的生活。

为达到他的目的，闍那迦随便什么都做得出來；他是毫無顧忌的；但是他極聪明地了解：假使所用的手段不適合于目的，結果就

可能失敗。在克劳什維茨好久以前，据說闍那迦已經講过，战爭只是使國家政策繼續的另一手段。但是他又說道，战爭必須經常用以貫徹政策上較大的目的，而不可使战爭本身变为目的；政治家的目标必須經常要使战爭的結果是为了國家的改善，而不是只为战敗和消滅敌人。如若战爭是兩敗俱伤的話，那就是政治手腕的破產。战爭一定要用武裝力量來進行；但是比武裝力量远为重要的是用那高度战略以削弱敌人的士气，瓦解他的軍隊，而導致它的崩潰；或者把它帶到崩潰的边緣，然后再進軍攻击。闍那迦为了达到目的虽是肆無忌憚而且頑强，他却从不忘記去收服一个有才智和倨傲自負的敌人，这比扑滅他更好。他的獲得最后勝利就是用的使敌人內部分裂的方法，而在这个勝利的关头上，据故事傳說，他劝旃陀罗笈多王对于敌方的領袖要寬大。据說闍那迦曾把自己崇高职位的勛章親手送給敌方的大臣，因为这人的智能和他对旧主的忠心大大地使他感动。所以那个故事的結局并非战敗和屈服的苦难，而是調解爭端和奠定下坚固而持久的國家的基礎，不只打敗了而且收服了主要敌人。

孔雀王朝与希臘势力的塞琉古和它的繼承者以及托勒密·菲列得尔菲斯等保持了外交关系。这些关系都建立在商务方面相互有利的坚固根基上。斯特拉保告訴我們，阿姆河在中亞細亞是重要联系中一个环節，印度的商品就是从这个河經过里海和黑海而运到欧洲去的。在公元前三世紀这是条常經之路。中亞細亞在那时候是富足而肥沃的。一千年以后，它就开始干涸了。"利論"一書中就提到过國王的馬厩中有"阿拉伯的駿馬"。

十八 國家的組織

在公元前三二一年兴起的一个新國家，差不多包括印度的大部分，一直到北方的喀布尔，它是一个甚么样的國家呢？它是一个独裁國家，像从前和現在还有的許多帝國一样，有一个独裁者居于其上。有很多的城市和鄉村自治單位，由选举出來的元老管理地方事务。这个地方自治單位是被看得很重的，任何皇帝或最高統治者都很少干涉它。然而中央政府的势力和多方面的活动非常徹底，这个孔雀王朝某些地方使人想到現代的独裁政权。在一个純粹的農業时代，不会有像我們現在看到的那种國家对于个人的管制。尽管有种种缺点，它也曾經努力去管制和調節生活。它决不僅僅是一个警察國家，只对內外安全和征收賦稅發生兴趣。官僚政治是普遍而頑固的，密探工作也常常被談論到。農業是用各种方法管理的，利率也是如此。对于食品、市場、作坊、屠宰場、牧場、水利、运动、妓女和酒店都訂有規則和执行定期檢查。度量衡划一了。食物囤積居奇者和摻假者要受到嚴厉处分。商業要繳稅，在某些方面宗教的法事也要抽稅。如有違反規則或其他的罪行，即行沒收庙內錢財。假如財主犯有侵吞或利用國难發財之罪，他們的財產也要被沒收。衛生站和医院都有設置，重要中心区內都有医生。國家对孤寡、病人和殘廢的人們都予以救济。國家还特別关怀于灾荒的賑济，在所有國家倉庫中，总是保留着半数積粮作为救荒的准备。

这一切的規章在城市里施用的可能比在鄉村里多；也可能实际的行动老跟不上理論。但無論如何，單是理論也是很有趣的。農村公社实际上是自治的。

闍那迦的"利論"一書涉及了多种多样的題目，而且也包括了政府的理論和实际各方面的問題。它討論到國王、大臣、顧問、議会、政府各部、外交、战爭和和平方面的各种職責。它对笈多王所拥有的龐大的軍隊，包括步兵、騎兵、战車和战象隊①，作了詳尽的叙述。闍那迦还指出軍不貴多；如若沒有訓練和適当的指揮者，它們会变成一个重累。書中也談論到防御和堡壘。

書中所論及的其他問題中还有貿易和商業，法律和法庭，市鎮管理，社会習慣，結婚和离婚，女权，賦稅和國家歲入，農業，礦山和作坊的工作，手工業者，市場，園藝，商品生產者，灌漑和水道，船舶及航务，行会，人口調查，漁業，屠宰場，护照和監獄。寡妇再嫁的权利是被承認的，离婚在某种情况下亦可照准。

書中談到过支那帕塔（*Chinapatta*），也就是中國制造的絲織品，幷指出这些絲織品与印度的土產絲織品的区別。大概印度本國貨是較粗的一种。中國絲的進口，表示至少在公元前四世紀巳与中國通商了。

國王在加冕的时候必須宣誓为人民服务："如若我压迫你們，我將短命而死、死后不能進入天堂、絕子絕孙。""他的臣民的幸福即是他的幸福；任何他自己所喜爱的，应該認为不好，而任何臣民所喜爱的，他就应該認为好。""如若一位國王是奋發有为的，他的臣民也一定同样地奋發有为。"公共的事業不能受妨害或随國王的高兴；他应随时都要准备为公共事業服务。假若國王無道，人民有权把他廢掉而另立他人。

---

① 棋是發源于印度的，可能是由于軍隊里車馬兵象的概念而來的；它是叫做查徒朗加（*Chaturanga*），即四肢，由此發生沙特朗（*Shatrang*）这个字。艾勒貝魯尼叙述过这个游戲，在印度是四个人玩的。（原注）

有一个水利部管理着許多的运河，有一个船舶部管理着港口、渡船、桥梁和在內河及大海航行到緬甸和远处的許多大小船只。顯然也有一种海軍作为陸軍的輔助。

商業在帝國內是很繁盛的，公路与远方联系起來，中間有很多旅客休息所。主要的路名为國王路，由首都一直通到西北边界。外國商人是特别被提到过，幷得到安排，好像享有一种治外法权。据傳說，古代埃及人曾用印度的細棉布包裹他們的木乃伊，而且曾用由印度运去的靛青染他們的布。在古遺迹里面也曾發現了一种玻璃。希臘大使麥加斯忒尼告訴我們，印度人愛裝飾和漂亮，他甚至注意到印度人穿上鞋子为的是看起來加高他們的身材。

在孔雀王朝的帝國中的生活方式愈來愈奢侈了。生活变为更加复雜、更加專門化而且有組織了。小客棧、旅館、飯店、隊商客棧和賭場顯然是很多的；教派和手工業都有他們的聚会場所，而后者还有他們的公共食堂。娛乐营業使得各級的舞蹈家、歌唱家和演員都有了謀生之道。甚至鄉村里他們也去。“利論”的作者不想有一个大廳給他們表演，他以为在家庭生活中和在田里工作上这些娛乐都太会使人精神渙散。同时对拒絕帮助組織公共娛乐者也有处罰。國王供給圓形剧場以演出有慶祝意味的戲剧，举行拳击和其他人或畜类的比賽和珍奇的圖画展覽……有时因为節日，街道上都懸灯結彩①。也有王室的行列聖歌和狩獵。

在这个大帝國里有許多人口稠密的城市，但是人口最多的是首都波吒厘子，它是一个華丽的城市，沿着恒河和桑河滙流之处的兩岸建立起來，这就是現代的巴特那。麥加斯忒尼这样叙述道：

① 引自 F. W. 湯麥斯博士說，見“劍桥印度史”，第一卷，第四八〇頁。（原注）

“在这条河(恒河)与另一条河交流处是巴理波徒拉(Palibothra)所在地，它是一个八十斯塔第亞(stadia，九・二英里)長，十五斯塔第亞(一・七英里)寬的城市。它是一个平行四边形，外圍是一个木头城牆，牆上有洞口以备射箭之用。它的前面有一个城壕，用來作防御工作，并用以容納城中的污水。这个圍繞着它的城壕有六百英尺寬，三十立方英尺深，城牆上布滿了五百七十座城堡。还有六十四个城門。”

不只这个大城牆是木头造的，大多数的房屋也是。顯然这是因为預防地震，而这个地方是最容易受害的。一九三四年比哈尔大地震曾迫使我們回憶起这件事实。因为房屋都是用木头造的，所以有精密的防火設备。每个家庭都要准备着梯、鈎和裝滿水的缸。

波吒厘子有一个由民选的市政机关。它有三十个人，分为六个委員会，每个委員会有五个委員，他們管理工業、手工業、出生与死亡、商品生產和旅客及香客的安排以及其他等等事务。整个的市政委員会管理着財政、衛生、給水、公共建筑和公園。

十九　佛的教义

政治和經济的变革正在改变着印度的面貌，在这些变革过程的背后，是佛教正在兴起，以及它对那久已确立的信仰的冲击和它对于宗教中既得权利的爭論。远勝于印度所一向醉心的辯駁和爭論，佛的偉大庄嚴光芒万丈的人格感动了人民，而在他們心灵中留下了記憶常新的印象。他所說的法虽是古老的，然而，对于潜心于形而上学的玄妙的那些人們，仍然是新奇而又是創見的，因此这佛法就系住了知識分子的想像，并且深入人心。“到各处去，”佛对弟

子們說："傳此教旨。告訴他們一切貧富貴賤原为一体，一切种姓將在教內合而为一，如百川朝宗于海一样。"佛法是普渡众生的。因为世界之上"仇怨永远不能解除仇怨；仁爱才能解除仇怨。""人要以慈克怨，以善克惡。"

佛法是守正道和自我修行的理想标准。"人能在战場上制勝千軍，然而只有克己才算是最偉大的勝利者。""一个人之成为低級种姓的人或成为婆罗門，不是由于他的家世出身，而是由于他的行为。"就是遇到犯了罪惡的人也不要譴責他，因为"誰真願意用嚴酷的話施于犯过罪行的人呢，这不就等于在伤口上撒鹽，使他更加痛苦嗎？"勝利的本身会引起不愉快的后果——"勝利釀成仇恨，因为失敗者必不甘心。"

佛的一切說教都沒有帶着任何宗教的权威，也沒有任何关于上帝或他世的話。他所信賴的是理性、邏輯和經驗，并且要求人們在自己內心中找尋眞理。据說他曾这样講过："不可因为敬畏而接受我所說的法，先要实地試驗，如用火煉金一样。"昧于眞理是一切苦难的根源。他沒有談到上帝或絕对权威的有無。他旣不肯定，也不否定。遇有不可知的事物，我們应該暫不批判。据說他在回答詢問的时候曾經講过："如果'絕对'被当着是和一切已知的事物沒有关系的一件东西，那末，它的存在就不可能用任何已知的論証來加以肯定。我們怎能知道任何与其他毫無关系的东西眞会存在呢？我們所知道的整个宇宙是一个种种关系的体系：我們不知道有任何东西是、或者能够与外界無关联的。"因此，我們必須把我們自己局限于我們所能見到的和我們对它确有認識的事物。

同样的，佛对于灵魂的有無也沒有明确的解答。他沒有否定它，也沒有肯定它。他拒絕討論这个問題是非常值得注意的，因为

在他那个时期的印度心理是充滿着对于个体灵魂和絕对灵魂、一元論和一神論以及其他种种形而上的揣測。但是佛决定要反对一切形式的形而上学。不过，他却相信自然律，宇宙因果律，在一連串相承的每一境界都为以前存在的条件所决定，善惡苦乐根本上互相关联等等，都是有永恒性的。

我們在世俗經驗中用了些名詞和說法去談論"是""非"。然而我們如果洞穿事物的表面而深入地看去，"是"和"不是"兩者可能都不正确，并且在描述实际正在發生中的事态上，我們的語言可能还不够用。眞理可能介于"是"与"不是"之間或超乎"是"与"不是"之外。河水長流，看起來好像时时刻刻全都一样，然而水时常在变換。火也是如此。火焰一直在放光，甚而还保持着它的模样和形式，然而它并不是同一个火焰，而是每一刹那都在变化。因此一切事物都是連續地在变，而人生在一切形态上也是川流不息地轉变。实体并非是永久不变的，而是一种輻射能，是具有力和运动的东西，是繼續次第發生的事情。时間的概念僅僅是"实用上因此事或彼事而引起的一种抽象概念"。我們不能說某一件东西是另一件东西的因，因为在变化中的永恒存在里就沒有核心。一个事物的本質就是它和其他所謂事物相互关系的內在定律。我們的肉体和灵魂每一刹那都在变；它本身消失了，另一个相似可又不同的东西出現了，轉瞬又成过去。在某种意义上，我們就是随时在死，随时又在复生，这样地繼續相承，就使得外表上还保留着一个完整的形体。这是"一个永在变化中形体的連續"。一切都是流、动、变。

这一切在我們心意中是难以領会的，因为我們慣于使用固定的方法去思考和解釋物質的現象，然而令人驚奇的是，佛的这种哲学把我們携帶到了一种多么接近于近代物理和近代哲学思想的

某些概念的境界啊。

佛的方法是一种心理分析的方法；更令人可驚的是，我們可以看出他的对于最新的近代科学方法的洞察是如何地深透。他考量和檢驗人生絲毫沒有涉及永恒的"我"，因为即使眞有这样的"我"，也不是我們所能理解的。心灵被視为肉体的一部分，一种心理力量的綜合。这样一來，个人就变为心理狀态的总和了。这"我"也只是一个川流不息的概念。"所有我們之所以为我們，只是我們思想的結果。"

佛重視人生的痛苦和灾难，所举的"四聖諦"，苦諦審視一切的苦惱，集諦处理苦惱的原因，滅諦以滅除苦难，道諦是滅除之正道。据說他在对弟子們說法的时候講过："你們經歷多少世代的煩惱，多少眼泪从你們流出來，由你們傾洒出去，你們在人生的过程中徬徨漂蕩，因为得到的是所厭惡的，所喜爱的却得不到，于是煩惱而又哭泣，你們的这些眼泪比四海之水还多。"

脫离諸苦之后就可达到"涅槃"。涅槃究竟是甚么，其說不一。因为这超凡的境界不是我們有限度的心理概念和我們不完全的普通語言所能形容的。有人說它就是熄滅。然而据說佛是不以为然的，他指出这是一种緊張的活动。它是熄滅妄念，而并不就是消滅。不过除非使用消極的字句，这是难以描述的。

佛法是介于縱欲和苦行之間的中道。根据他自己肉体苦行的經驗，他說，一个人若是失去了他的力量就不能沿着正路前進。这中道包含着八正道：正見、正思維、正語、正業、正命、正精進、正念和正定。这完全是自己勤修的問題，不是祈福。假使人沿着这几条正道發展而克制了自己，他就不会遭到失敗——"虽天神也不能使自勝者轉勝为敗。"

佛教導他的弟子們的是他所認为他們能以領悟和皈依的。他所教的并不是把一切事物都加以詳尽的解釋，不是要完全地闡明一切。有一次据說他抓了一把落叶在手，問他的得意弟子阿难，在他的手外还有無落叶。阿难回答道："秋天的樹叶四面八方都在落，是不可勝数的。"于是佛就說："和落叶一样，我教你們的眞理也只有一把，除此以外，还有千万的其他眞理也是数不尽的。"

二十　佛的故事

甚至在我的少年时期佛的故事就打动着我，我被这位青年悉达吸引住，他經受了許多內心的斗爭和痛苦才成了佛。爱德温·亞諾尔特所著的"亞洲之光"成为我最爱讀的書之一。后來当我在本省內到处旅行，我就欢喜游歷那些有关佛的傳說的地方。为了这目的，有时候我繞了些道。很多这些地方都在我本省之內或离它不远。我可以到处指点：这是佛的出生地（尼泊尔边界），这是他的漫游的地方；这是他坐在菩提樹下成道的地方（比哈尔的伽耶），这是他初次說法的地方，这是他圓寂的地方。

当我游歷那些佛教还是一个風行而占优势的信仰的各國时，我去參观庙宇和寺院，遇見了僧侶及俗人，我試着去观察佛教对人民起了一些什么作用。它如何地影响他們，它如何地銘刻在他們的內心里或表面上，他們对現代生活是如何地反应？那里有好多东西是我不欢喜的。依据理性的倫理的教义，被这样多的冗長字句、繁文縟節、教律以及佛虽反对而仍然發生的形而上学的学說甚至于巫術所掩盖了。不管佛的再三誥誡，他們还是奉他为神，他的高大的偶像在庙里或別处俯視着我，我在揣測着他究竟会怎样的想法。許多僧侶都是愚昧的，他們妄自尊大，而且要別人恭順，若不

是对他們个人，也要对他們的僧袍如此。在每一个國家里，民族的特性总要浸入到宗教里，而把它改成適合于他們特别風俗和生活的形式。这些都是很自然的，或者是無可避免的發展。

但是我也看到許多我所欢喜的东西。在这些寺院里或它附屬的学校里有平静修养和沉思默想的气氛。在許多僧侶面上可以看出安詳、平静、庄嚴、温慈和一种脫离塵俗的風度。这些是不是適合于現今的生活呢？或者僅只是想逃避它呢？它能不能与人生不停息的斗爭相適合，而使那使我們痛苦的粗鄙貪痴和殘暴和緩下來呢？

佛教的悲观主义对于我的人生观是不相容的，它的避世及逃避世間問題的趋向也与我不相容。在我的心灵后面，我是一个沒有宗教的人，我要用一个沒有宗教的人的偏好去求人生和自然界的丰滿，而幷不十分厭惡人生所帶來的冲突。所有我經驗过的一切和在我的周圍我所看到的，虽然是痛苦和煩惱，幷沒有把这个本能模糊掉。

佛教是不是消極和悲观的呢？它的解釋者可能是这样說的；它的許多皈依者也許有这样的意思。我沒有資格來批判它的精微之处以及随后發生的复雜的和形而上学的發展。但是我一想到佛，我不会兴起这样的感覚，我也不能想像一个主要地以消極和悲观主义为基礎的宗教能够如此强有力地掌握住不可勝数的人，况且其中还有最有天賦才能的人。

無数的人手都曾敬愛的用石头、大理石或青銅把对佛的概念塑造成为佛的仪容，就好像他象征着印度思想的整个精神，或者至少也是它的很关重要的一面。他坐在蓮座上，鎮定与泰然自若，超乎忿怒及情欲之上，世界上的風波与斗爭都与他無关，他好像离我

們很远，非所能及，非所能达。但是我們再看看，在他的靜寂不动的容貌的后面，有一种热爱和情感，比我們所知道的种种热爱和情感更不可思議而更有力量。他的眼睛低垂着，但是有一种精神的威力由眼中顯露出來，生气勃勃的精力充滿他的全身。歲月如流，而佛好像畢竟离我們幷不远；他在我們的耳边低声密語，告訴我們不要逃避斗争，而要用冷靜的眼光去应付它，并且要注意到人生中愈來愈大的成長和進展的机会。

人格在今天还和以往一样是有价值的，一个人像佛这样，在人类思想上留下如此深刻的印象，就是在今天一想到他就覚得有生气而被感动，他一定是一个了不起的人，他就像巴尔特（Barth）所說：他是一个"完美的模范，安祥而温和庄嚴，有对于有生者無限慈悲，有对于受难大众的憐憫，有完全的精神自由和对各种偏見的超越"。一个國家和种族如果能够產生这样一个極偉大的典范，一定具备着深深蘊藏的智慧和內在的力量。

二一 阿育王

印度与西方世界的接触是孔雀王朝的旃陀罗笈多建立起來的，在他的兒子宾头沙罗在位的时候仍繼續着。埃及王托勒密和西部亚洲的塞琉古·尼卡托尔的兒子及繼承者安泰奥卡斯，都派大使到波吒厘子的宮廷來过。旃陀罗笈多的孙子阿育王擴大了这些接触，在他的时代印度变成了一个重要的國际中心，主要原因是由于佛教很快地流傳起來。

阿育王是大約在公元前二七三年在这个偉大帝國登極的。他先前是西北省的总督，那大学中心的呾叉始罗，就是他的首都。当时这个帝國已經差不多包括了全印度，而且达到中亚細亚。只有

东南和南方一部分不在他的統治之下。阿育王心中燃燒起在一个最高的政府下統一全印度的旧夢——他就立刻开始征服东海边的羯餕伽，这个地方差不多就是現在的奥利薩及安度罗的一部分。尽管受到羯餕伽人民的勇敢和頑强的抵抗，他的軍隊終于勝利了。在这个战爭中有过駭人听聞的屠殺，当这个消息傳到阿育王的耳中，他悔恨交集，不能自已，而对战爭發生了厭惡。他断然地决定在勝利的高潮中放弃战爭，这在歷史上勝利的國王和首領中他算是一个特异的人了。全印度承認了他的統治，除了印度的南端，而这个地方是他垂手可得的。但是他抑制自己而不再行侵略，而他的心在佛法的感化下轉向其他方面的成就和探討。

阿育王的思想和行动，我們可以在金石上所刊刻的他自己的話和許多諭旨之中知悉。这些諭旨傳遍了全印度，到現在我們还保存着，它們不僅傳达他的使命給他的百姓，并且傳达到后代。在一篇誥文中，它是这样說的：

“神聖仁慈的皇帝即位第八年征服羯餕伽。俘虜十五万人，殺戮十万人，死者数倍。

“併吞羯餕伽以后，皇帝陛下热烈維护正法，又宣揚正法之教規。

“皇帝陛下因征服羯餕伽而感痛恨。因为征服一个未被征服地方，势必發生殺戮、死亡和俘虜。所以皇帝陛下深感悲痛及悔恨。”

那誥文又說，阿育王再也不能容忍殺戮和俘虜了，就是比在羯餕伽所做的百分或千分之一他也不願意做。真的征服是要以尽責或敬神的法律來收服人心，阿育王以为这个真的勝利他已經得到了，不僅在自己的國土上，并且也在远方的土地上。那誥文再進一

步的說：

“再者，假如有人做了对不住皇帝陛下的事，皇帝陛下如若可以忍耐的話，总要尽可能忍耐，就是对他本土上的森林居民也是很慈悲，并設法要使他們思想正确。如若沒有这样的做，皇帝陛下是要后悔的。皇帝陛下要所有含生之倫都要有安全、自制、心地寧靜和快乐。”

这位至今在印度和亞洲的很多地方还被爱戴着的特殊統治者專力于傳布佛教，提倡道义睦誼和对民众有好处的公共事業。他对于凡事不是消極的旁观者，沉溺于默想之中，只圖独善其身。他努力于公共事業的工作，并宣称他总是随时准备好为它出力：“在任何时候和任何地方，不管我在吃飯或在后宮里；在我的臥房里或密室里；在車中或在御花園里，公务报告員們一定要將人民的事务对我詳細报告……在任何时間和在任何地方我都要为公益服务。”

他的使者們和大使們到了叙利亞、埃及、馬其頓，施勒尼（北非古國）和伊庇魯斯（希臘鄰國）傳达他的敬意和佛的使命。他們也到了中亞細亞、緬甸和暹罗。他送他的兒子摩哂陀和女兒僧伽蜜多罗到南方的錫蘭。所到之处都是訴諸理智，訴諸良心，而不使用暴力和强制。他个人虽是一个热心的佛教徒，他对一切其他的信仰也予以尊敬和重視。他在一道誥文中說：

“各教派都有一种或別种理由应受崇敬。照这样做，一个人就把他自己的教派抬高，同时对于別人的宗教也有貢献。”

佛教在印度很快地流傳，由克什米尔一直到錫蘭。它進入了尼泊尔，后來又傳到了西藏、中國和蒙古。在印度佛教的影响之一就是培养了素食主义者和戒酒者。在这时候以前，婆罗門和剎帝利都是常常吃肉和飲酒的。牲祭也是禁止的。

因为这个对外接触的進展和傳教的積極進行，印度与别國的貿易也就發展起來了。我們的記載上說，印度在和闐（即今新疆，在亞洲中部）有过居留地。印度的各大学特别是呾叉始罗也吸引了許多的外國学生。

阿育王是一位偉大的建筑家，有人猜想他雇过外國的技工來帮助营造某些巨大的建筑物。这个推断是由于那些圓柱的花紋圖案联想而得的，因而使人想起波斯波里①。但就在这些古的雕刻和其他遺迹上，特殊印度藝術的傳統也是看得出的。

在波吒厘子的阿育王王宮里著名的許多圓柱的大廳的一部分，在三十年以前被印度考古家發掘出來了。印度考古部斯蓬納博士（Dr. Spooner）在他的正式报告中說："保存到如此程度是不可思議的。所用的木材还是光滑和完整的，像新做成的那一天一样，然而已經二千年了。"又說："这些奇异的古木料的保存引起親身看見的人們的欽慕，棱角如此完善，連接榫处也看不出來。整个是精密而細心地建造起來的，甚至在今天也不可能比它造得再好了……总而言之，这建筑是这类工程中最最完美的。"

在國內各地还有其他發掘出來的建筑物，發現出來的木椽，也是保存得極好的。这在别的地方已經是够奇怪的了，但在印度尤为奇怪，因为天气会使它們侵蝕掉，各种虫蟻会把它們蛀坏。一定有一种有特别处理木料的方法，但究竟是甚么方法，我想仍是一个神秘。

在波吒厘子（即巴特那）和伽耶中間有那动人的那爛陀大学遺址，它在后來是有名了。沒有人知道它在什么时候开始工作的，在

① 波斯波里（Persepolis）是古代波斯國的大城。——譯者

阿育王时代并沒有它的記載。

阿育王是在公元前二三二年去世的，他尽心努力地当政四十一年。H.G.威尔斯在他所著的“世界史大綱”里說：“在歷史上充滿着几万个國王的名表中，有着陛下、殿下和其他等等的尊号，而阿育王的名字像一顆明星独自一个在放着光芒。由伏尔加河到日本，他的名字还被人崇敬着。中國、西藏、甚至于已經脫离了佛教的印度还保留着关于这个偉大人物的傳說。在今天还追怀着他的人，比知道君士坦丁或查理曼这兩个名字的人要多得多。”





第五章　世世代代的回憶

一　在笈多王朝下的民族主义和帝國主义

孔雀王朝衰微崩潰，巽伽王朝起而代之，它只管轄着一个比以前小得多的区域，在南方許多大的國家正在兴起；在北方大夏人即印度—希臘人正由喀布尔發展到旁遮普。在米南德王統治之下，他們甚至去威脅过波吒厘子，不过他們战敗，被逐回了。米南德本人为印度的精神和气氛所感化，成为佛教徒，而且是一个有名的佛教徒，以弥蘭陀王而著称，在佛教傳說中，他很孚众望，差不多被認作是一个聖哲。在印度文化和希臘文化融合为一的基礎上產生了健馱罗的希臘—佛教藝術，健馱罗这个区域包括阿富汗和边疆地方。

在印度中部靠近商賀城的柏斯那加尔地方有一个花崗石柱，叫做赫利阿多拉斯柱，它是公元前第一世紀造的，上面有梵文的銘刻。这个銘刻使我們对于來到印度边疆的希臘人的印度化的过程，对于他們吸收印度文化的过程略知一二。这个銘刻已經譯出如下：

"这个金翅鳥柱①是赫利阿多拉斯为了紀念万神之神婆薮提婆（毘湿奴）而建立的，赫利阿多拉斯是毘湿奴的崇拜者，

① 据印度神話記載，毘湿奴(Vishnu)騎在金翅鳥(Garuda)的身上飛行，因此金翅鳥就成为毘湿奴本身的象征。按毘湿奴是印度神話中三位一体的神之一。——譯者

是帶温的兒子，是呾叉始罗的居民，他奉希臘安提艾尔錫得斯大王派遣以希臘大使身份來到号称救主的印度王迦尸补多罗·婆伽跋陀罗面前，那时候正是这位印度王登極后的第十四年。"

"如果好好地遵守实行以下三个永垂不朽的格言，可上天堂：自制，自我犧牲（博愛仁慈），本着良心做事。"

塞种人或称西徐亞族（塞伊斯丹亦即沙卡斯丹）在中亞細亞的阿姆河流域建立了根据地。不过由东方更远地方來到此处的月氏人却把它們逐走，迫着他們去到印度北部。这些塞种人变为皈依佛教和印度教的人，在月氏人中有一支叫貴霜族的建立了霸权，然后把他們的势力擴充到了北印度。他們战敗了塞种人并迫着他們逃到更南的地方去，塞种人就逃到了加提雅瓦尔和德干。貴霜族于是在北方印度的全部地区和中亞細亞的大部分地区建立了一个廣大而有經久性的帝國。他們当中有些人变为印度教信徒，但是大部分的人却都变为佛教信徒，他們最出名的國王迦膩色迦①也是佛教傳說中英雄人物之一，这种傳說曾記載下他的偉大功績和公共建筑事業。他虽然是一个佛教徒，他們的國教却似乎是一种混合的教，甚至拜火教（祆教）对这个國教也有它的貢献。这个边陲國家叫做貴霜王朝，它的都城鄰近現代的白夏華，又靠近古老的呾叉始罗大学，所以成为各國人士往來聚会的地方。在这个地方印度人接触了西徐亞人、月氏人、伊朗人、大夏一希臘人、土耳其人和中國人，各种不同的文化在此地相互交流而受到影响。因此，一个活潑有力的雕刻学派和繪画学派就產生了。按照歷史的說法，

① 迦膩色迦(Kanishka)：（公元一二五——一五〇年在王位），曾召集五百名僧侶進行佛教經典的第四次結集，以闡揚佛法。——譯者

中國和印度之間最早的一些接触就是在这个时期發生的，中國的使節在公元六十四年初次來到印度，在那个时候中國送給印度的微小但極受欢迎的礼物是桃樹和梨樹。这样，緊靠着戈壁沙漠的边沿在吐魯番和庫車就兴起了一些令人醉心的印度、中國和伊朗的混合文化。

在貴霜时代佛教中發生一个大分裂，于是分成了兩派——大乘和小乘，兩派之間展开激烈的爭論。于是依照印度的办法，把这个爭論交到有全國各地代表參加的大会中去討論辯駁。克什米尔靠近这个帝國的中心点，所以那里就充滿了这样的辯論和各色各样的文化活动。在这个爭执中有一个人的名字特別顯著，那就是活在公元第一世紀的龍樹（那伽曷樹那）。他是一个巍然杰出的人物，在佛教学術和印度哲学方面都有偉大的成就；主要是由于他，大乘派在印度才得到勝利。大乘教义流傳到了中國。錫蘭、緬甸所流行的是小乘。

貴霜族已把自己印度化，並已变成印度文化的保护者。但是反抗他們統治的民族主义的暗流还在繼續着，后來新的部落侵入印度，这民族主义的排外运动就在公元第四世紀初期具体化了。另一个偉大的統治者也叫做旃陀罗笈多，他逐走了新的侵略者，建立了一个强大廣闊的帝國。

笈多王朝就是这样在公元三二〇年开始的，它接連着產生了許多偉大的統治者。他們在战爭中、在和平事業中都取得成就，反复重演的侵略產生了一种坚强的排外情緒，在國內旧婆罗門—刹帝利分子的腦海中也不得不有保衛他們的祖國和它們的文化的思想了。被吸收的那些外國分子虽然已被印度承認为本國人，但是，所有新來的人們都受到强烈的抵制；而且本國人还曾有过一种尝

試，要依照旧婆罗門教的理想來建立起一个純一的國家。但是，旧日的自信心已在消失中，而那些理想就已开始發展成为一种与印度人天性不合的嚴峻的心情。印度在物質和精神兩方面似乎都在退縮，仿佛是縮進了蝸殼中一样。

不过，那个蝸殼是够深够寬的。以前，从亞利安人來到他們称为聖地（Aryavarta）或婆罗多之地的許多年代中，印度所面臨的問題是要在这新种族新文化和本國的旧种族旧文明之間造出一种綜合的东西。印度就把它的精神灌注在这个問題上，它獲得了一个持久的解決办法；这办法是建筑在一个印度—亞利安共同文化的坚强基礎上的。其他外國成分來到了印度，都被印度吸收了，它們对印度沒有多大影响。虽然印度在貿易和其他方面跟許多其他國家有过很多接触，但是主要地它只專心致志于自己本國的事情，而不大关心其他地方所發生的事情。可是現在，帶着陌生的風俗習慣的异族人民，对印度所作的周期性侵略，使它震醒过來了。这种侵犯不僅破坏了它的政治組織，而且也危及它的文化理想和社会組織，它不能再置之不理了。这个反应主要說來是一个民族主义的，帶着民族主义的力量，也有它的褊狹性。那个由宗教和哲学、歷史和傳統、風俗和社会組織等等混合而成的东西，在它的廣泛范圍中，包括了当时印度生活的每一方面；这可以称做婆罗門教，或用一个比較近代的字，印度教，它就变成了民族主义的象征。它的确是一种國教，具有喚起种族上和文化上一切强烈的本性的魅力，这种本性是形成現今各处民族主义的基礎的。佛教是印度思想的產物，也有民族主义的背景。印度对佛教來說是聖地，佛在这里出生，在这里傳教，在这里圓寂，許許多多著名的学者和聖徒都在这里傳布教义，但是佛教在本質上是具有國际性的，是一种世界宗

教，在它的發展和傳布中越來越是如此。因此很自然地旧的婆罗門教义就一再变为民族主义复兴的象征了。

那种信仰和哲学对于印度境內的各种不同宗教和种族成份是容忍为怀寬宏大度的，印度仍然繼續把那些异教外族吸收到它那廣大寬敞的組織中去。不过，他們对于外來人的态度却越來越坚强積極，一心要保衛自己而抵抗外來人的冲击。由于这样做而喚起的民族主义精神常常帶有一种类似帝國主义的外形，当民族主义的力量增漲时往往如此。笈多王朝的时代——一个开明的、精力旺盛的、有高度文化的、生气充沛的时代——很快地助長了这些帝國主义的傾向。这个王朝的偉大統治者之一叫做三謨陀罗笈多的曾被称为印度的拿破侖。从文字和藝術的观点來看，这是一个輝煌燦爛的时代。

从公元四世紀初叶起，笈多王朝在北方統治了一个强盛繁荣的國家，为时約一百五十年。他們的繼承者繼續統治了差不多一个半世紀的年代，不过，这时他們已处于防守的地位，因为他們的國家已經衰弱而变得越來越小了。新的侵略者从中亞細亞蜂拥而來，攻击印度。他們叫做白匈奴；他們蹂躪印度，正像他們在阿提拉王統率下蹂躪欧洲一样。他們的野蛮行为和惡魔式的殘暴終于激起了人民的反抗，在耶薩婆曼領導下的一个联盟曾合力对他們加以打击。匈奴的政权就此被打垮，他們的首領摩醯邏矩罗成为俘虏，但是笈多王的后裔婆罗迭多王依照他們國家的習慣寬大地对待他，讓他离开了印度。为了报答这种寬大的待遇，摩醯邏矩罗后來回到印度，反而对他的恩人加以背信弃义的攻击。

匈奴在印度北方的統治只是一个短时期——大約只有半个世紀。他們的統治結束后，許多匈奴人还留居印度，在各处充当小头

目，他們偶然也鬧过事，但却总是被廣大如汪洋大海般的印度的博爱精神所吞吸了。这些头目中有的在公元七世紀初叶曾起了侵略野心，曲女城的國王曷利沙代彈那（即戒日王）就把他們打潰，并在印度北部和中部建立起一个强盛的國家。他是一个虔誠的佛教徒，他所信奉的佛教是大乘派，这在許多方面跟印度教很相似。他对佛教和印度教都給予鼓励。中國著名的取經者玄奘就是在他这个时代來到印度的（公元六二九年）。戒日王也是一个詩人兼戲剧作家，在他的宫廷中他邀集了許多藝術家和詩人，使他的京城鄔闍衍那（优禪尼）成为一个著名的文化活动的中心。戒日王死于公元六四八年，那时依斯蘭教正从阿拉伯沙漠出現，而迅速地向非洲和亚洲各处傳播开來。

二 南印度

在孔雀王朝衰微而終于滅亡之后的一千多年中，印度南方兴起了好几个偉大的國家。安度罗族战敗了塞种人，后來和貴霜族同一时代；随后在西方出現了遮婁其帝國，接着是拉喜特拉庫塔王國。更往南有帕那瓦族，他們是印度向外殖民的主要負責人。后來出現了注輦國，他們越过了印度半島并征服了錫蘭和緬甸南部。朱罗國最后的一个偉大統治者拉金德拉死于公元一〇四四年。

南部印度特別以优美的產品和海上貿易著名。他們是握有海上权威的國家，他們用商船把商品运往許多遙远的國家。印度南部有希臘人的居留地，罗馬錢幣也在那里發現过。遮婁其帝國跟波斯的薩桑王朝統治者們交換过大使。

北方印度所受到的那种反复重演的外國侵略沒有直接影响南方。它所給予的間接影响是使許多人由北方移徙南方，其中包括

营造师、手工業者和技工。这样一來，南方就成了古老藝術傳統的中心，而北方却比較多地受到了侵略者所帶來的新思潮的感染。在以后的几个世紀中，这样的过程曾經加速推進，南方因而就变成了印度正統派的根据地。

三 和平發展与作战方法

要將多次的侵略和接連着的朝代更替作一簡短的叙述，是很容易使人对在印度所發生的事情獲得一种非常錯誤的概念。一定要記住：我們所談到的那个时期有一千年或一千多年之久，在那个时期內，印度曾有过一連串長时間的和平而有秩序的政府。

在北方的孔雀王朝、貴霜、笈多等王朝，在南方的安度罗、遮婁其、拉喜特拉庫塔和其他朝代，它們每一朝代都有兩三百年——一般地要比大英帝國在印度算到現在为止的統治期間为長。这些朝代几乎都是印度本地人統治的朝代，甚至越过北方边界而來到印度的像貴霜那些朝代，也很快就使他們自己適应于印度的文化傳統，并且像印度本土上出生的印度統治者一样地來行使职权。在印度境內各鄰國之間虽亦有过边陲上的騷擾和偶發的冲突，但全國一般的情况是和平的政治；各統治者特别引以自豪的就是他們獎励各种藝術上和文化上的活动。因为在印度全境內文化背景和文学背景是相同的，因此这些活动就超越了各國的疆界。每个宗教上的或哲学上的爭論都立刻傳播开來，而在南北各处加以辯論。

甚至在兩國交战的时候，或是在國內發生政治革命的时候，人民群众的各种活动也比較很少受到妨害。有統治权的交战者和自治的農村公社的首領們达成协議，答应一点不損害庄稼收穫，并答应如果在無意中損害了土地上的庄稼就給予賠償，这种协議的記

錄已經找到了。这当然不能適用于由外國來的侵略軍隊，也恐怕不能適用于那种眞正是为了爭取政权的战爭。

印度—亞利安人古老的作战理論嚴格地規定：不得使用非法的作战手段；一个为了正义的战爭一定要用正当的手段進行。至于这种理論与实际符合到什么程度，那是另外一个問題。毒箭是禁止使用的，暗藏的武器也是如此，殺害睡着了的人是不許可的，殺害自动前來的逃亡者或請求保护者都是不許可的。不可損坏華美的建筑物也曾經明白宣布过。但是这个观念在闍那迦时代已有改变，他准許使用毀滅性更大和欺騙性更强的作战方法，倘若这样做是为了战敗敌人所必需的話。

很有趣的，闍那迦在他的"利論"一書中討論到作战武器的时候，提到过有一种机械和一种炸葯一次就可以毀滅一百个人，他还講到壕溝战術。这一切所指的是什么？我們在今天不可能知道。也許所指的是傳說故事中的幻術事迹。沒有理由可以認为它所指的是火葯。

印度在它那悠久的歷史中有过許多悲惨时期，火灾、兵灾或飢荒破坏了它，使它的內部秩序也因此崩潰。不过，把这个歷史概括地檢查一下，似乎可以看出，在一段时期內，印度享受过远超于欧洲所享受过的和平而有秩序的生活。在土耳其人和阿富汗人侵入印度以后一直到莫臥兒帝國崩潰时的几个世紀內也是如此。以为印度第一次享受到的和平及秩序是"英國統治下的和平"的那种見解，是最令人驚奇的誤解之一。的确，英國在印度建立起統治的时候，正当印度最衰敗的年代，正当印度的政治和經济組織在崩潰的时候。的确，这也就是英國統治所以能建立起來的原因之一。

四　印度对自由的要求

东方，在暴風雨之前弯下身子，

默不作声，隱忍地听天由命；

并且它讓無数軍团通过，

重行埋头于沉思。

詩人这样寫着，他的詩節常常有人引用。的确，东方，至少被人称为印度的那部分的东方，一向爱好潜心思索。他們所常常思索的許許多多事情，在一般自命为講求实际的人看来，是荒唐可笑而毫無意义的。印度一向尊重思想，尊重有思想的人和博学的人，它不承認軍人和財主比他們优越。甚至在印度衰落的年代，它还是被思想纏住，并从其中得到一些安慰。

但是如果說印度曾經隱忍地向疾風低过头，或是說它对外國軍隊的通过漠不关心，那就不正确了。事实上它总是对外來势力加以抵抗的，常常獲勝，但有时也遭到失败；不过，即使它一时失败，它总不会忘怀，并且随时准备再起。它的手段是双重的：和他們作战，把他們赶走；赶不出去的，就把他們同化。在抵抗亞歷山大王的軍隊时，印度曾獲得相当的成功，在亞歷山大王死后，立刻就把北方的希臘駐軍赶走。后來，印度—希臘人和印度—西徐亞人都被同化；最后，印度又建立了全國性的政治領導权。它一連好几代跟匈奴作战，終于把他們赶走了；那些留居印度的匈奴人都被同化了。阿拉伯人东來时，他們停留在靠近印度河的地方。土耳其人和阿富汗人只能逐漸地向前擴張。經过了好几个世紀，他們才能在德里穩固地建立皇位。这是一个繼續不断的、拖得很長的斗爭；在这个斗爭進行中，同时，吸收和印度化的过程也在發

生作用，結果那些侵略者們都变得和印度人毫無分別了。印度有一个古老的理想，要把不同的成分合而为一，使他們融合成为一个共同的民族，亞格伯成了这个理想的偉大代表人物。他虽然是一个新來的外人，因为他把自己和印度視为一体，印度也就很喜爱他。因为这个緣故，他建立好了并且奠定了一个光輝燦爛的帝國的基礎。在他的后輩繼續遵循着这种政策并符合这民族的精神时，他們的帝國就安如磐石；当他們离开了这个方向并違反了整个民族發展的潮流时，他們就变得衰弱而帝國也就土崩瓦解了。这时候許多新的运动出現了，它們的观点虽然狹隘，却代表着一个复活的民族主义；它們虽然不够强大，不能够成为一个永久的建設力量，但是它們能够打垮莫臥兒王朝。他們取得了一时的勝利。但是他們过分地向往过去，只想复古。他們沒有領会到：世界上已經發生了許多他們不能听其自然或置之不理的事情。他們沒有領会到，“过去”从不能代替“現在”。他們也沒有明白，当时印度的所謂“現在”，正是在停滯不前，衰朽低落的狀态中。那个时代的印度已經跟日新月异的世界脫節，印度已大大地落在后面了。他們沒有感覚到一个新的生气蓬勃的世界已在西方兴起，它建立在新的观点和新的技術基礎之上；而一个新的强國——英國——正代表着印度人茫然無所知的那个新世界。英國勝利了；但是，英國好容易剛在印度北方建立起他們的統治，就發生了一次大規模起义，并演变成为爭取独立的战爭，几乎結束了英國在印度的統治。要求自由和独立的願望始終存在着，并且拒絕屈服于外國的統治。

五　進步与安定

我們印度人曾是閉关自守的人民，对我們的过去和我們的遺

產都感到驕傲，幷且有建筑高牆厚壁以資保存的企圖。可是我們尽管具有种族意識和越來越嚴格的种姓制度，然而我們和其他对自己的血統純潔感到驕矜的种族一样，也發展成为一个奇怪的(許多种族的)混合种族；这是由亞利安族、达罗毘荼族、突蘭族、閃族和蒙古族混合而成的。亞利安人一批一批地涌入印度跟达罗毘荼人混合起來；在以后的几千年中，繼他們而一批接着一批前來的有下列許許多多其他的人民和部族，美提亞人、伊朗人、希臘人、大夏人、安息人、塞种人或称西徐亞人、貴霜人或称月氏人、土耳其人、土耳其—蒙古人以及其他种族；他們或結小隊或成大群，來到印度安居下來。达德威氏在"論印度"一書中寫道："許多凶猛好战的部落接二連三地侵入印度北部平原，推翻了印度的王公，夺取幷破坏了城市，建立了他們自己的新國家，建筑了他們自己的新首都，但是，过后他們就消失于博愛精神的洪流中了，遺留給子孙的僅只是一些被迅速冲淡了的异族血液和东一片西一片的外國風習，而这些血液与風習不久也就与那势力足以左右一切的环境变为同种的东西了。"

为什么会有这种势力足以左右一切的环境呢？有一部分是由于地理、气候和空气的影响；而更大的部分無疑地确是由于一种强有力的冲击，一种驚人的推动力，或是使人生富有意义的一种理想——这种理想在它的清新而生气蓬勃的歷史黎明期，就已經深深地印入了印度的潛意識的心理中了。这种感染力坚强到足够持久，幷影响所有跟它接触的人們，因而把那些人——不論他們跟印度人有多大的差別——都吸收到印度的怀抱中去。这种冲击，这种理想，豈不是一顆有生命的火花，旣照耀着國內壯大的文化，而且在整个歷史年代中在不同的程度上还繼續影响着印度人民的

嗎？

說印度文化是在情感冲击或是在人生概念的基礎上長成的，那似乎是可笑而鹵莽的說法。就是个人的生活，也要吸取無数的生活資料；至于一个民族或一个文明的生活那就更复雜了。印度外表上有着成千上万的概念，正像船破后飄浮在海面上的無数貨物一样；其中很多是互不相容的。要在这些概念中挑出任何一类來証明某个特定理論，那是容易的；要挑出另外一类概念來推翻这个理論也是同样的容易。这种情形在某种程度上是在任何地方都可能發生的；在像印度这样的一个留恋于往事的又老又大的國家那就更特别容易了。把錯綜复雜的現象分成單純的类型，顯然也是危險的，因为在实踐和思想的進化中，尖銳的对比是極少的；一种思想往往滲入另外一种思想中；就是有些概念的外形虽沒有变更，它們的內在本質業已变更了。不然的話，它們就往往落在日新月异的世界之后，而变为一种累贅了。

自古以來，我們就一直在繼續不断地改变着，从沒有过与前面一个时期同样的情形。在种族上和文化上，我們今天和我們以往已大不相同。在我的四周，在印度，还有在别的地方也是一样，我都看見变动正在大踏步地前進，不过，我不能忽視一个事实，那就是：印度文化和中國文化已經顯示出一种特殊的持久力和適应性，不管經歷了多少变迁和危机，它們在非常悠久的歲月中还能够成功地保持住它們的基本个性。若不是它們和人生与大自然保持諧和，它們是不可能做到这样的。不管那种使它們在很大程度上保持了古代精神的因素是甚么，不管它是好是坏，或是好坏摻雜，它总是一种力量；否則，它不可能經过这样長久的时期还存在着。它的效用可能早已消耗無余了，而从那时候起它已变成了一种累贅

或阻碍了；也許后世的新生事物把它的优点都遮沒了，剩下來的只是那化石的空殼。

在進步的观念和安全的与固定的观念之間，可能經常有着某种冲突。兩者不相协調；前者需要的是变化，后者需要的是一个安全穩定的安身处所和現狀的繼續維持。進步的观念是近代的產物，甚至在西方，它也是一种比較新的东西；上古和中世紀的文化，却更多这样的想法：过去是黃金时代，后來却变得衰微崩潰了。在印度，过去总是受到推崇贊揚。印度的文明主要是建筑在固定和保守的基礎上的；从这个观点來看，它比在西方發生的任何文明要好得多。以种姓制度和大家庭制为基礎的社会組織就適应于这目的，而且对集团与以社会保障，对年老人、多病者或任何其他因喪失能力而不能自給的人都給予一种保險，这种种方面都是做得很成功的。这种安排，固然一方面有利于弱者，同时在某种程度上，也妨碍了强者。它支持了一般平常的人，同时却犧牲了突出的人，犧牲了低劣的人或是有天才的人。它把人們拉平了，因而个人主义就只有較小的作用。我們感兴趣地看出來：印度的哲学虽然是高度的个人主义性的，而且是几乎完全致力于使个人發展到心灵至善的境界，但是印度的社会組織却是公共性的，它只注意于集团。个人虽有随意思索、随意信仰的完全自由，但是他却必須嚴格依照社会和公共的習俗。

就整个集团而言，虽要遵循公共習慣，却也有很大伸縮变通的余地；沒有一条法律或社会規章不能用習慣去变更的。新的集团也可以有它們自己的習俗、信仰和慣例，而还是被認为那較大的社会集团中的成員。就是这种伸縮性和適应力帮助了把外來的成份同化了。在这一切的后面，有着一些基本的倫理教义、一种对人生

的哲学理解和一种对异族人生活方式加以容忍的寬宏度量。

只要穩定和安全是主要的目的，这个組織就多多少少成功地起着作用；甚至到了經济上的变化对它有損害的时候，它还能靠着適应环境的方法繼續下去。对它眞正的挑战是从新而有力的社会進步的概念而來的，这种概念則是与那旧而靜止的意識不能適合的。正像在西方一样，这个新的概念也正在东方把那个根深蒂固的老制度連根拔除了。在西方，進步虽然仍是主要的特征，但同时它对于安定也有着日益增高的要求。在印度，就是現在的缺乏安定，才逼使人民离开旧的常軌，并使他們想到可以从而提供更大的安全的那种進步。

在上古和中古的印度，并沒有这种要求進步的挑战。不过，却認識到变更和不断的適应的必要，因此，就產生了对于綜合的热烈要求。这不只是把進入印度的各色各样的外來成分綜合起來，而也是企圖把个人的外表生活与內心生活，把人与自然結合起來。在以前不像在今天这样似乎存在着很大的鴻溝和裂口。这个共同的文化背景創造了印度，并且使得印度尽管有着它的多种多样性，但也有着一种一致性的印象。政治組織的根基就是自治的農村公社，帝王虽兴衰更迭而它却在底層經久不变。由國外來的新的移民和侵略者僅僅使政治組織表面上略起微波，并沒有触动那些根基。國家的权力，外表上無論如何專横强大，总是受到習慣和固有的各式各样的限制；沒有一位帝王能够輕易地干涉農村公社的利益和特权。这些習慣上的权利和利益保証着公社和个人的一定限度的自由。

在今天的印度人中，沒有一种人能够比拉其普特人更能代表印度人，或者对印度文化与傳統更感到驕傲。他們在歷史上的英

雄事迹已經变成那傳說中的活生生的部分了。然而拉其普特人中許多人据說是印度—西徐亞人的后裔，有些甚至是來到印度的匈奴人的后裔。在印度，沒有比查特人更为健壯更为优秀的農民了，这种人死守土地，不讓別人干涉他們的土地。他們也有西徐亞人的血統。加提雅瓦尔地方的高大、漂亮的農民加提人也是如此。我們印度人中有許多人的种族來源是可以明确地查出來的，另外一些人的來源可就查不出了。但是，不論他們的血統來源如何，他們都很顯著地变成了印度人，和別的人一起共享印度的文化，幷把印度过去的傳統看做他們自己的傳統。

到印度而被印度吸收的每一个外來成份，似乎都給了印度一些东西，也从印度得到了許多东西；对于它自己，对于印度都有貢献。但是如果它和印度分离，或者不能变成一分子來分享印度的人生以及它的丰富多彩的文明，他就不能有持久的影响幷且終归消逝；在这过程当中，有时伤害了它自己，也伤害了印度。

六 印度与伊朗

在許多曾經与印度的生活和文化發生过接触而且曾經給与过影响的民族及种族中，最古老的而且最有永續性的要算是伊朗人民了。确确实实，这种关系的發生还在印度—亞利安文明萌芽以前；因为印度—亞利安人和古代的伊朗人原都出自一个共同的祖先，而是后來分別走了不同的道路的。种族上旣然有关系，他們旧的宗教和語文自然也有一个共同的背景。吠陀教与拜火教就有許多共同的地方；吠陀梵文与“阿維斯达”的帕拉維（古波斯語）語文又非常相似。古典的梵文和波斯文是分別演進而來的，但它們的許多字源相同，因为有些字源是一切亞利安語文所共有的。这

兩种語文受到了各自环境的影响，他們的藝術和文化更加如此。波斯的藝術似乎与伊朗的土地和景色有密切的关系，伊朗藝術傳統具有永續性大概也是由于这个原因。印度—亞利安人的藝術傳統和理想，也都是由于雪山、蔚茂的森林和北印度的几条大河發生出來的。

像印度一样，伊朗的文化根基也是非常穩固，甚至可以影响征服它的人，而且常常把它們同化了。在公元七世紀征服伊朗的阿拉伯人很快就屈服于这种势力，采用了飽經事故的伊朗文化來代替它們的素朴的沙漠作風。波斯語像法語在欧洲一样，成为亞洲遼闊地区內有文化的民族的語言了。伊朗的藝術和文化从西边的君士坦丁起一直傳布到戈壁沙漠的边緣。

在印度，这种伊朗的影响沒有断过，在印度的阿富汗及莫臥兒王朝时代，波斯語成为印度宮廷用的語言；这种情形一直繼續到英國統治的初期。所有印度現代語言都充滿着波斯的字。这种情形对于一切由梵文派生出來的語言來說是非常自然的；印度斯坦語更是如此，因为它本身就是一种混合的產物。甚至印度南部的各种达罗毘荼語言也受到了波斯語言的影响。印度在过去曾經產生过一些用波斯語寫作而富有才華的詩人，就是現在还有許多擅長波斯文的优秀学者，有印度教徒，也有伊斯蘭教徒。

印度河流域的文明与同时期存在的伊朗和美索不达米亞的文明有过一些接触，这似乎是無可怀疑的事。它們有些圖案和印璽顯著地很相像。也有些証据可以証明当阿克梅內斯王朝时代以前，伊朗和印度便有过接触。在“阿維斯达”古經中，印度曾經被提到过，对于北部印度也有过一些記載。印度的古籍“黎俱吠陀”也有几处提到过波斯，那时波斯人称为波尔沙媧人（Parshavas），后來

又称为波拉西卡人(Parasikas);現代的“波尔西人”(Parsi)这个字就是从那个字演变出來的。安息人被叫做波尔塔嫣人(Parthavas)。这样看來,伊朗和北部印度从远古时代起,还在阿克梅內斯王朝以前就傳統地彼此發生关系了。在那个万王之王居魯士大帝时代起就有过進一步的接触,他到过印度的边疆,可能到过喀布尔和俾路支。紀元前六世紀时,在大流士王統治下的波斯帝國擴張到了印度的西北部,包括信德可能还包括西部旁遮普的一部分。那一个时代有时称为印度歷史上的拜火教(祆教)时代。它势力之所及,一定是很廣的,对太陽的崇拜受到了提倡。

大流士統治下的那个印度地区,在他的帝國中算是最富饒、人口最多的区域了。那时候信德和近代的干燥荒蕪一片沙漠的信德一定大不相同。关于印度人民的富足、人口的稠密以及他們对大流士所進的貢賦的情形,歷史家希罗多德曾告訴我們說:“在我們所知道的一切民族中,印度的人口要比别的民族的人口多得多,他們所進的貢賦也比例上大过一切其他民族的貢賦,数达三百六十泰倫①金沙(等于現在的一百万英鎊以上)。”希罗多德也提到波斯軍隊中的印度人,他們有參加步兵、馬隊和战車隊的;后來象也被提到了。

从公元前七世紀之前的一个时期起一直到以后的許多年代中,有些証据証明印度和波斯由于通商而發生了关系;特别是印度和巴比倫之間,早时就通商了。这种通商,据說大部分是經过波斯灣的②。从六世紀起,因为經过居魯士和大流士的歷次战役,就發

① 泰倫(Talent)古希臘重量單位。——譯者

② 据賈克遜(A. V. Williams Jackson)教授說,見“劍桥印度史”,第一卷,第三二九頁。(原注)

生了直接接触。伊朗被亚歷山大王征服后，它有許多世紀处于希臘人的統治之下；可是它和印度的接触还是繼續着，据說阿育王的建筑物曾受到了波斯波里的建筑術的影响。在印度西北部和阿富汗發展起來的希臘—佛教的藝術也有一些伊朗的風格。紀元后四五世紀的印度笈多时代以藝術和文化活动著称，那时它和伊朗的接触还在繼續不断。

喀布尔、堪达哈和塞伊斯坦这些边区，在政治上常为印度的一部分，是印度人和伊朗人会聚之处。在后來的安息人时期，它們被称为“白印度”。关于这些地区，法國学者詹姆士·达麥斯退耳(James Darmesteler)曾經說过：“在公元前后兩世紀中，实际上以白印度之名見称于世的那些地区盛行的印度文明，一直到伊斯蘭教徒征服印度时为止，它还是印度的成份多于伊朗的成份。”

在北方，貿易和旅客都經由陸路來到印度。印度南部則比較多地依靠海洋，海上貿易就把它和其他國家联系起來了。有过記載，一个南方的王國曾經同薩桑王朝的波斯交換过大使。

土耳其人、阿富汗人和莫臥兒人征服了印度的結果，使印度和亚洲的中部及西部的接触迅速地發展起來了。在十五世紀的时候(那差不多正是歐洲的文藝复兴时代)，受着伊朗强有力影响的帖木兒时代的文藝复兴，也正在撒馬尔罕和布哈拉大放光彩。巴卑尔本人就是帖木兒王系中一个王子，它走出了这个环境，登上了德里的皇位。那是在十六世紀的初期，伊朗在薩法維統治之下，正有着一个光輝燦爛的藝術复兴——这时期被称为波斯藝術的黃金时代，巴卑尔的兒子胡馬雍曾逃亡到薩法維王处避难，后來得到了他的帮助才能回到印度。印度的莫臥兒統治者和伊朗保持了最密切的联系，学者們、藝術家們为了求名求利，川流不息地越过國界來

到这大莫臥兒的金碧輝煌的宮廷。

一种由印度的理想和波斯的灵感結合而成的新型建筑術在印度發展开了，在德里和亞格拉盖滿了豪華美观的高楼大厦。其中最有名的是姐姬陵。法國学者格罗塞說它是“伊朗的灵魂投胎到印度的軀殼中來了”。

就人种來源和整个歷史的关系而論，很少民族有比印度民族和伊朗民族更为密切的了。不幸的是，在这个長期的、親密而可敬的交往中，最后留給我們的記憶，却是納迭尔沙的侵略，那次侵襲，發生于兩百年前，为时虽短，但是非常可怕。

后來英國人來了，他們把我們与亞洲鄰居間賴以联系的一切門路与孔道都給封鎖住了，海上的新路开辟了，这样就使得我們比較接近了欧洲，尤其是英國；然而我們陸路上与伊朗、中亞細亞和中國的接触中断了，直到現代，航空交通發达起來，才使我們重修旧好。这种与亞洲其余部分的突然隔絕，是英國在印度統治所造成的最突出的也是最不幸的后果之一①。

虽然如此，它和古代伊朗的联系是繼續不断地存在着的，只不过和現代伊朗的联关，是暫时断了。一千三百年前当伊斯蘭教進入伊朗的时候，几百个或者几千个拜火教的信徒流离轉徙到了印度。他們受着欢迎，就在沿西边海岸定居下來，仍旧信奉他們自己

① 拉普森（E. J. Rapson）教授寫道：“把一切附屬的統治权力結合成为一个偉大政府体系的勢力，主要地是靠海軍力量；既然它控制了海道，为了安全起見，它曾經被迫把陸路关閉。这是英國对于靠近印度帝國边疆各國——阿富汗、俾路支斯坦及緬甸等的政策目标。这样一來政治上的孤立就成为政治上統一的一定的結果而跟着發生了。但是必須記住这种政治上的孤立在印度歷史上系一种最近的及完全新的景象。它是把現在与过去分隔开來的偉大里程碑。”（“劍桥印度史”，第一卷，第五二頁。）（原注）

的宗教，遵守他們自己的習俗；他們不去干涉別人，別人也不去干涉他們。这种情形是非常特别的，那些被称为波尔西的人們，怎样静悄悄地、不动声色地在印度定居下來，把印度当作他們的家鄉，而仍然保持着一个个别的小集团，坚守着他們自己古老的風俗習慣，这是一樁令人驚奇的事情。他們和自己集团以外的人，不准互通婚姻，事实上也很少这类例子。这件事的本身在印度倒并不足为奇，因为这里的人們通常是和种姓以內的人結婚的。他們的人口增加得很慢，到現在也差不多只有十万人而已。他們在經营商業方面是成功的，其中很多人是印度工業界的領袖。他們实际上和伊朗已經沒有接触，他們完全是印度人了；可是他們还坚守着他們古老的傳統，怀念着他們的故土。

在伊朗國內，近來有一种强烈的傾向，要去回想伊斯蘭教以前的古代文明。这与宗教無关而是在文化方面和民族方面的；他們追索着伊朗的綿長而有持久性的文化傳統并且感到驕傲。

世事的發展以及共同的利益，逼着亞洲各國不得不彼此重相关怀。欧洲人統治的时代已經像惡夢般地消逝了，往昔的回憶使它們想起旧有的友誼和共同的事業了。毫無疑問，在最近的將來，印度要和伊朗更趋接近，正像它現在和中國接近一样。

兩个月以前，一个到印度來的伊朗文化代表团的团長在阿拉哈巴說道："按照波斯的傳說，伊朗人和印度人像是兩弟兄，可是他們互相分开了，一个向东，一个向西。对于彼此間的一切，他們的家族完全忘記了。他們中間还有一样唯一的共同的东西，那就是他們还在笛子上吹的几支老調；由于这些老調，兩家还能在几世紀之后，互相認識而重新团結起來。我們現在到印度來也就是要在我們的笛上吹着我們的多年老調，使我們的印度堂兄弟們听了之

后，可以把我們認作親人，而和他們的伊朗堂兄弟們重新团結起來吧。”

七 印度与希臘

一般認为古代希臘是欧洲文明的源泉；关于东方和西方之間的根本不同，已經有过很多的著作。这方面我不了解；在我看來有很多是徜徉迷离的，不科学的，沒有多少事实根据的。直到最近，許多欧洲的思想家猜想一切有价值的事物都發源于希臘或罗馬。亨利·梅因爵士就曾在某处說过，除开自然界的盲目力量之外，在这个世界上活动着的一切事物，沒有不是从希臘發源的。欧洲的古典学者們对于希臘和拉丁方面的学問，鑽研很深，可是他們对于印度和中國知道得很少。不过，E.R.多德斯教授曾强調地說过：“希臘文化是以东方为背景而發生的，而且除了在古典学者的头腦中之外，它也从來沒有跟东方背景完全隔絕过。”

欧洲的学術，在一个悠久的期間，必然地就局限于希臘文、希伯來文和拉丁文范圍之內；从这种学術中產生出來的一幅世界圖景就是一幅地中海領域的圖景。它的基本观念与古代罗馬人的观念并無本質上的不同，虽然不可避免地它也作了許多改变和修正。那种观念不僅支配了歷史和地緣政治学的概念，左右了文化和文明的發展，它也妨碍了科学的進步。柏拉圖和亞里士多德把他們的头腦控制住了。即使有一些关于亞洲各民族在过去的成就的知識浸潤到欧洲人的头腦中間去，这种知識也不是心悅誠服地被接受的。他們对这种知識有一种不知不覚的抗拒，有一种想使之与原有的局面符合的企圖。旣然学者們作如是想，缺乏学識的群众們自然更相信东方与西方之間有着一些本質上的不同了。欧洲的

工業化及随之而來的物質進步在一般人的心中更加深了这种不同的印象；再通过一种离奇的解釋，古代希臘才成为近代欧洲及美洲的父母。对于古代世界有了更多的了解之后，少数思想家头脑中所有的这些結論發生了动搖；但是就人民大众而論，不論是知識分子或非知識分子，那些几百年來的旧观念还繼續存在着，一些空幻的想法僅漂浮在他們意識的上層，不久就消失在他們自己所造成的景象中去了。

我不了解使用东方和西方这些字眼的意义何在，除非說欧美是高度工業化，而亞洲在这方面是落后的。这种工業化在世界歷史上是一件新事物，它改变了而且还在繼續改变着这个世界，要比任何别的因素更为重要。希臘文明与近代欧美文明之間原沒有什么有机的联系。这种以为人生眞正重要的事情就在于尋求舒適的現代想法是和希臘或任何古代文学的思想完全不合的。希臘人、印度人、中國人和伊朗人过去总是在追求一种宗教及一种人生哲学，这种原想借以造成一种均衡与和諧意味的宗教和人生哲学，影响了他們的一切活动。这种理想在生活的每一方向都顯露出來——在文学藝術以及制度等各方面——它產生了一种匀称和完整的意識。或者这些印象并不是完全合理的，生活上的实际情形也可能大不相同。但即使如此，重要的是要記住：現代的欧美和希臘人的整个理解与見地，距离得多么遙远，而他們在空閑的时候，总对希臘人大加贊美，想找些和希臘人的迂远的关系，借以滿足他們內心的热望，或者想在現代生活的嚴酷而火热的沙漠中發現一些綠洲。

不論在东方或是在西方每一个國家，每一个民族都有它各自的个性和使命，以及依照自己的方式試行解决人生的各种問題。

希臘在它自己的方式上有些东西是肯定而优越的；印度、中國、波斯也是如此。古代印度与古代希臘各不相同而又頗为近似，正如古代的印度和古代的中國，尽管有着巨大的差异而思想上仍有相似之处。他們都有同样豁达的、容忍的、不拘于一种宗教的看法，善于享受人生和大自然的美妙与無窮变化的欢乐，他們爱好藝術，他們都有一种从古老种族累積的經驗中獲得的智慧。他們根据了种族的天才，又受到自然环境的影响而各自發展；各自重視人生的某一方面而不重視其他方面。各种族所重視的并不相同。希臘人作为一个种族而論，可能对于眼前的人生要更会享受，他們見了在自己跟前的以及他們自己所創造的那种美，感到欢欣和諧。印度人对于眼前的人生也感覚到欢欣和諧，但他們同时也把眼光轉向更深入的知識，他們的心中交織着一些奇奇怪怪的問題。中國人虽然也充分注意到了这些問題及其不可思議的地方，然而以其聪明智慧，避免跟它們發生糾纏。每一个种族用他們不同的方式共表現出他們人生的丰滿和美妙。歷史証明印度和中國有着比較强固的根基，比較大的持久力，所以它們至今長存，虽然它們受到过很厉害的打击因而大大地退化了，前途亦复模糊。古代的希臘，虽極尽光輝燦爛，年華却是很短；除了它那偉大的成就，除了它所給予后世文化上的影响以及那輝煌的但也是短暫的丰富人生的回憶之外，它沒有能够免于死亡。或者因为它过份地貫注于眼前的世界，所以結果它成为过去了。

虽然現在的欧洲各民族自命为希臘精神的后裔，其实，印度在精神上和見地上要远比它們更为接近希臘。我們容易忘却这一点，因为我們有着因襲的固定的概念，而这是妨碍推理思考的。据說印度是富于宗教意味的，哲学性的，事事探索的，形而上学的，不关

怀現世界的，而且一心一意地在夢想着來世。我們就被人說成这样，也許这样告訴我們的那些人就希望我們一直埋头于思索，被空論糾纏住；这样他們就可以不受到那些思想家的阻碍，任意支配或享受这个世界及其所有的东西了。是的，印度有着这些特点，但是它还有許多較这更多的东西。那种兒童时代的天眞爛漫、漫不經心，青年时代的奋激多情、狂放不羈，以及从各色各样憂患欢乐的長期体驗中所獲得的成年的智慧，它都懂得。它也反复地經歷过兒童时代、青年时代和成年时代。悠久的年代和遼闊的地区所產生的那种嚴重惰性压得它消沉下去；卑鄙的風尙和邪惡的習俗耗蝕了它；許多寄生虫粘附在它的身上吮吸着它的血液；但是在这一切东西的后面却有着一种由于年代悠远所產生出來的力量和一个古老种族的潜在意識的智慧。因为我們是一个很古老的种族，而烟消云散的歲月在我們的耳旁瑟瑟低語；但我們懂得怎样一而再、再而三地去恢复我們的青春，縱然过去年代的記憶和夢想仍長留存。

使印度維持着生命力，使它經歷这样悠久的年代的，不是甚么秘密的敎义，或者秘傳的知識；而是一种仁慈的人道主义和它多样性的寬宏大度的文化，以及对于人生及其种种不可思議的方面的深刻了解。它的丰富的生命力一代又一代地在那壯丽的文学藝術中流露出來；虽然我們現在所有的只是一小部分，很多还沒有被發掘出來，或者是已被自然界或人們的暴行所毀滅了。艾勒潘达洞窟里的三位一体神像是一个很可以代表印度本身的多面石像；它孔武有力，充滿着深邃的智識和理解，目光炯炯地在俯視着我們。阿旃陀石洞的壁画洋溢着优雅柔和的情調，充滿着对于美和人生的愛好；但是它总有几分幽深玄妙，有几分屬于來世的意味。

就地理和气候而論，希臘与印度是不相同的。希臘沒有像印度那样出众的河流，沒有森林，沒有大樹；而这些在印度是很多的。也許除了那些住在近海的印度人們之外，海洋的廣大無垠与变幻莫測影响着希臘人是远甚于印度人的。印度的人生是更富于大陸性的，因为这里有一望無际的平原，高聳入云的山峰，滾滾的江河，蔚茂的森林。希臘也有一些高山，希臘人把奥林巴斯当作众神所居之地，正如印度人將他們的神、甚至他們的聖哲安置在喜馬拉雅的高峰上一样。这兩族人創造出來的神話都是与歷史分割不开的，史实与想像难以辨别。古代的希臘人据說既非專門追求快乐之徒，也非禁欲主义者；他們并不把快乐当作一种邪惡和不道德的东西而要逃避它，他們也不像現代人一样慣于处心積慮以求自我享乐。他們沒有那种使我們許多人感受痛苦的压抑，他們輕松愉快地处理人生，全副精神貫注在他們所要做的事情上面，因此，他們就好像比較我們更有生气了。从我們古代的文学中也可以得到对于人生看法的一些同样的印象。虽然在印度的人生中是有禁欲的一面的，像后來的希臘人那样，但这只限于少数人，并未影响到一般的生活。在耆那教和佛教影响之下，苦修苦煉的生活要变得比較重要些；但即使如此，它也并沒有顯著地改变过生活的背景。

在古代的印度和希臘，生活是听其自然的，人們过得很完美；不过他們还相信有一种至高無上的內心生活。这就引起了他們的好奇心和推測；但是这种探索的精神，針对着客观的体驗者少，針对着論理的推究者多，而論理的推究又都是以某几种被認为顯然正确的概念为依据的。其实那也是在科学方法沒有被应用以前各地所有的一般态度。这种推測可能只限于少数知識分子；不过就是普通公民也曾受到它的影响，在公共集会地方討論哲学問題，一

如討論其他一切的問題。生活是公社性的，甚至現在的印度还是如此，特别是在鄉間，人們会聚在市場上，会聚在庙宇或清眞寺的圍牆內，在水源上，或者有公共会議室的地方，就在那里討論当天的新聞和他們的共同需要。輿論就是这样形成并表达出來的。当时空閑的时間很多，可以作这种討論。

希臘文化在它許多輝煌成就中有一种比較其他的更为突出的成就——那就是实驗科学萌芽甚早。这种实驗科学在受到希臘文化影响的世界中的那个亞歷山大城比較在希臘本土更为發达。从公元前三三〇年到公元前一三〇年的这兩个世紀中，在科学發展及机械發明方面，皆有顯著的成績。这种成績，在印度及任何其他地方是沒有可以与之相比拟的；直到从十七世紀起，科学才又向前迈進了一大步。尽管罗馬有一个帝國，它在遼闊的地区內維持着罗馬式的和平，尽管它和希臘文明有密切的接触，它又有机会向許多民族吸取学識經驗，可是它对于科学、發明及机械的發展不曾有重大的貢献。古典文化在欧洲崩潰以后，整个中世紀期間阿拉伯人保持着科学知識的光芒。

在亞歷山大城內猝然兴起的这种科学活动和發明，無疑是当时的社会產物，这是由于一个正在成長的社会及航海業的需要所引起的，正如在印度的算術及代数方法的進步，“零”这个記号和数字定位的应用也都是由于社会的需要，由于發展中的貿易，由于比較复雜的組織而產生的。但是就全体古代希臘人中而言，他們究竟表現了多少科学精神，这是頗有疑問的。他們的生活一定是遵循傳統規范的，而这种規范是以尋求人与大自然的結合和协調，以他們那种古老的哲学理解为根据的。那种理解是古代希臘和印度所共有的。在希臘正像在印度一样，他們把全年分为若干民間節

日，从而可以預知季節的变化，并且使人与自然界的时令相协調。在印度我們还有这些春季和收穫时期的節日，并且有秋末的灯節、初夏的洒紅節，以及对史詩傳說的許多英雄的慶祝。在有些節日，我們还有歌唱和舞蹈，許多民間歌舞，例如表演黑天和牧女舞蹈的拉沙—丽拉（*rasa-lila*）。

在古代的印度妇女是并不隱避的，只有在皇室或貴族中稍为有些这种情形。那时在希臘，这种兩性間隔离的情形，也許要比印度來得厉害。在印度的古書中常常提到有名望有学問的妇女，她們常常参加公开的辯論。希臘古代的婚姻顯然完全是一种契約行为；在印度婚姻一向認为是神聖的結合，不过其他的婚姻形式記載中也曾提到过。

希臘妇女顯然在印度特别受到欢迎。古代剧本提及的宮女往往是希臘籍。在西印度巴罗治所运入的許多希臘的著名东西和人中間，据說就有"歌童和美女"。麥加斯忒尼描寫孔雀王朝旃陀罗笈多王的生活說："國王的食物是由妇女烹調的，她們还獻酒給他，所有印度人都很喜欢喝酒。"有些酒一定是从希臘或其殖民地來的，因为一个老年的坦密耳詩人提到过："那种清凉芬芳的酒是耶槃那（即希臘人）用他們的好船运來的。"一部希臘的記載說：波吒厘子的國王（大概是阿育王的父親宾头沙罗）寫信給安泰奥卡斯請他買些美酒、干的無花果和一个詭辯学派的哲学家，并給他送來。安泰奥卡斯回信說："我們寄給你無花果及酒，但是希臘的法律禁止將詭辯学家出售。"

从希臘的文学中可以明白看出，他們对同性恋愛的关系并不嫌弃；的确，他們对之还帶着一种浪漫性的贊許。这可能是由于青年时代的兩性隔离所造成的結果。在波斯我們也可發現出同样的

态度，在波斯文学中就充滿了这样的叙述。把所愛慕的人說成是一个男伴侶彷彿已經成为一种确定的文学格式和慣例了。梵文文学中就沒有这样的东西；顯然，在印度同性恋愛不惟沒有得到認可，而且簡直就絕未流行过。

从最早有記載的时代起，希臘与印度便互相發生了接触，而后來印度和希臘化了的亞洲西部又有了密切的接触。印度中部鄔闍衍那(現在的优禪尼)的大天文台和埃及的亞歷山大城就發生过联系。在这長期接触中，这兩个古代文明的思想界和文化界必定發生过許多次的交流。希臘的一部書中記載着一个傳說，据說曾經有过几个有学問的印度人拜望苏格拉底而且向他提出过問題。畢达哥拉斯特别受到印度哲学的影响，罗灵遜教授說过："畢达哥拉斯的学派中人所教授的宗教、哲学、数学的理論，在印度公元前六世紀就差不多全部知道了。"一位欧洲的古典学者吾珥維克曾經根据印度思想來解釋柏拉圖所著的"共和國"[①] 一書，据推測，諾斯替教[②] 就是一个想把希臘柏拉圖的学說和印度思想互相融合起來的明确的尝試。提雅那 (Tyana) 的哲学家阿坡罗尼阿斯大約在公元初期或許曾經拜訪过印度西北部的呾叉始罗大学。

生于中亞細亞呼罗珊的一个波斯著名旅行家及学者艾勒·貝魯尼曾在公元十一世紀來到印度。他已經研究过在伊斯蘭教初期的巴格达風行一时的希臘哲学。为了研究印度哲学，他在印度努

---

① 齐麥恩 (Zimmern) 在他的"希臘共和國"(The Green Commonwealth)一書中談到吾珥維克的"柏拉圖的啓示" (The Message of Plato)，一九二〇年版。我沒有看过这本書。(原注)

② 諾斯替教是一世紀至六世紀盛行的宗教哲学派。它想用波斯、希臘的神学哲学以說明基督教教理。——譯者

力学習梵文。兩种哲学的許多共同特点引起他的注意，在他所著的关于印度的書籍中，他曾經將这兩种哲学作过比較。他还提到过研究希臘天文学和罗馬天文学的許多梵文書籍。

印度和希臘的文明虽然不可避免地曾經互相影响过，但是它們都坚强得足够保持住它們自己的东西，并循着它們自己的富有特色的路綫發展下去。近年來，对于把一切都归之于希臘及罗馬的那种由來已久的傾向，已經有了一种反应；亞洲的、尤其是印度的作用獲得了重視。达尔尼教授說过："廣泛地看來，亞洲人取自希臘的通常只不过是外表的形式上的事物而已；他很少采納了实質方面的东西——各种內政制度也許是例外的——从沒有采納过精神方面的东西。因为精神方面的东西，亞洲坚强的自信它能够比希臘人維持得更長久些，实际上它的确如此。"他又說："印度文明是足够坚强的，使它自己不受希臘文明的影响；但是除了在宗教范圍以外，印度文明似乎还沒有足够强大的力量像巴比倫那样地去影响希臘文明；不过我們有理由相信，在印度与希臘二者之間，印度在某些方面是占优势的。""如果希臘人从沒有在歷史上出現过，印度的歷史，除了它的佛像以外，在一切主要方面，一定还是跟它現在所有的歷史毫無不同之处。"

偶像崇拜是从希臘傳到印度來的，这是一个有趣的想法。吠陀宗教是反对一切形式的偶像崇拜的。在那时，甚至連供神的庙宇也沒有。在印度比較古老的宗教中，可能也有一些偶像崇拜的痕迹，然而一定不普遍。早期的佛教是强烈反对偶像崇拜的，它还特别禁止制造佛的偶像及雕像；但在阿富汗及其边疆一帶，希臘藝術的影响却很大，它逐漸就流行了。但縱然如此，在开始时佛像仍沒有造过，只有些像阿波罗的菩薩的雕像而已。（这些菩薩是被

当作佛的前身的)。随后佛本身的雕像及偶像跟着也有了。这就鼓励了印度教某些宗派的偶像崇拜，不过在吠陀宗教中并不如此，它还沒有偶像崇拜。在波斯文、印度文中，偶像或雕像这个字还是“布特”(But)，就是从佛陀这个字演化出來的。

人类的心智似乎有一种热情，要在人生、自然和宇宙間尋出一种一致性。那种願望勿論是否有道理都一定要滿足心中的某种根本需要。古代的哲学家們一直在追求着这一致性，就是近代的科学家們也受到这种要求的推动。我們所有的一切謀划和設計，我們的教育观念，我們的社会和政治組織都是有着追求一致和协調的背景。現在据說某些有才能的思想家和哲学家認为这种基本观念是虛妄的，在这个偶然性的宇宙之內并沒有秩序或者一致性这类的东西。这也許是如此，但毫無疑問，这个錯誤的信仰——如果眞是一个錯誤信仰的話——以及印度、希臘以及其他地方对于一致性的探求，曾產生过積極的結果，導致了人生的諧和、均衡和丰滿。

八　古代印度戲剧

欧洲人在發現古代印度戲剧的时候，随即联想到：它是起源于希臘戲剧或是深深地受到希臘戲剧的影响。这一理論在表面上看來似乎可信；因为直到那个时候为止还不知道有其他的古代戲剧存在着，而且自从亞歷山大王入侵以后，許多希臘化的國家就在印度边疆建立起來了。那些國家繼續存在着好几个世紀，在那些地方一定有过希臘戲剧的演出。在整个十九世紀中，欧洲学者們对于这个問題曾經詳細地研究和辯論过。現在已經普遍承認，印度戲剧在起源上，在支配这戲剧的基本意識上和在發展上，都是完全

独立的。它最早的开端可以追溯到多少有些戲剧性的黎俱吠陀中的頌歌和对話。“罗摩衍”和“摩訶婆罗多”这兩部史詩都曾提到过那吒迦(*Nataka*)即戲剧。在关于黑天傳說①的歌曲音乐和舞蹈中，戲剧已經具了形象。公元前六世紀或七世紀的偉大文法学者波你尼曾談到过戲剧的形式。

“舞論”这本書，据說是公元三世紀的著作，但它顯然是根据以前的討論这个問題的其他許多書籍而寫的。这样一本書只有在戲剧藝術充分發展、公开演出十分普遍的情况下，才可以寫成。在它以前，一定有过相当多的文章出現，而且一定有几百年的演進做它的背景。近來在卓塔那格普尔省②罗摩伽尔山掘出了一个公元前二世紀的戲院。这个戲院和“舞論”中对于戲院的一般描寫甚为符合，这是一个重要而耐人尋味的事实。

正規的梵剧在公元前三世紀已完全确立起來，这是足以相信的，虽然有些学者甚至把这个时期推早到公元前五世紀。在今天我們所有的剧本中，常常提到截至現在为止尙未發現的許多作家和剧本。拜沙就是这样一个失傳的作家；許多后來的剧作家都对他十分推崇。在二十世紀的初期，曾經發現了他所著作的一部分計十三个剧本，在業已發現的梵文剧本中，恐怕最早的一些剧本是那个恰恰生在公元前后不久的馬鳴菩薩(即阿湿縛窶沙)所寫的，这些只是寫在棕櫚叶上的剧本的断簡殘篇；奇怪的是，它們是在戈壁沙漠的边境吐魯番發現的。馬鳴菩薩是一个虔誠的佛教徒，曾著了一部“佛所行贊”，講佛的一生，这是很出名的作品，早就流行

① 黑天傳說(Krishna Legends)即印度三位一体神之一毘瑟奴第八次化身黑天的故事。——譯者

② 卓塔那格普尔 (Chota Nagpur)为印度东南部的一个行政区。——譯者

于印度、中國和西藏。一个古代的印度学者已把它譯成中文。

这些發現使人們对于古代印度戲剧史有一个新的看法；也許更多的發現和發掘会对印度文化的耐人尋味的發展，給予更多的闡明。席尔凡·烈維的意見也是如此，他在所著的“印度的戲剧”中寫道：“戲剧是印度所產生的文化的最高度表現。当它要解釋或描寫眞实生活的时候，它总是設法利用一个顯著的形态去把生活概括地表演出來，这个形态是把無关緊要的东西去掉而概括成为一个象征的。印度的独創性完全在它的戲剧藝術上表达出來；它把自己的各种信条、学說都联結并凝聚在戲剧中了……”

欧洲是从一七八九年出版的威廉·瓊斯爵士所譯的迦梨陀娑的“沙恭达罗”剧本第一次知道印度古代戲剧的。这个發現在欧洲知識分子間產生了一种近于騷动的情形，这个譯本曾經連續出版过几次。根据威廉·瓊斯爵士譯文轉譯的德文、法文、丹麥文和意大利文譯本也出現了。歌德深受感动，而对“沙恭达罗”盛辞贊揚。据說他所著的“浮士德”中的序幕就是模仿着迦梨陀娑的序幕，依照一般傳說在梵剧中总是有序幕的。①

① 印度一部分作家往往有一种傾向，喜欢節錄或引用欧洲学者的著述來贊美古代印度文学和哲学，我自己也多少有点如此。但要節錄一些恰恰与此相反的意見，也是同样容易的事，而且的确还是更容易的事。十八世紀和十九世紀的欧洲学者們对于印度思想和哲学的發現，引起了热情奔放的贊美和渴慕。有一种感想以为印度思想和哲学弥补了一个缺憾，完成了一些欧洲文化所不能做到的事。但是也有一种反对的态度，由此產生了批評与怀疑。这种态度是由于他們感觉印度哲学太抽象、太散漫并由于厭惡印度社会中嚴格的种姓制度而產生的。这兩种反应——贊成的和反对的——都是基于对古代印度文学的極不全面的認識。歌德本人也是搖擺于这兩种意見之間的，他一方面承認印度思想对西方文化是一个非常巨大的鼓舞，但同时却拒絕承認它的远大深厚的影响。这种双重而矛盾的看法，是欧洲人对于印度的見解的特征。近些年來，那位偉大的欧洲人——最好的欧洲文化所產生的代表人物——罗

迦梨陀娑是梵文文学中最偉大的詩人和剧作家，这是大家所公認的。席尔凡·烈維教授寫道："迦梨陀娑的名字支配了印度的詩，并把它輝煌燦爛地作了綜合的表现。戲剧、叙事詩和哀歌，現在仍然都可以拿來証实这个卓越天才的能力和他的多才多藝。在辯才天（司学問和藝術的女神）的門徒中，只有他一人有了寫出一部眞正古典的杰作的幸运，其中印度受到贊美，而人类得到認識。'沙恭达罗'在鄔闍衍那（优禪尼）地方寫成时所受到的贊揚，在許多世紀以后，就是当威廉·瓊斯把它向西方介紹的时候，它又从世界的一端照耀到另一端。迦梨陀娑在那个光輝的古典詩人的星群中确定了他的地位，那个星群中每个人的名字都代表着人类精神的一个时代。这一連串名字就構成了歷史，或者不如說，这一連串名字本身就是歷史。"

迦梨陀娑也寫过别的剧本和長詩。他的年代不詳；很可能：他是生于公元四世紀末叶，在笈多王朝旃陀罗笈多二世即超日王的統治下，住在鄔闍衍那地方。相傳他是这个朝廷中的"九宝"之一。毫無疑問，他的天才是曾受到尊重的，而且在他一生中都充分受到推重。他是那些幸运的人之一，那些人被生活当作一个爱子來撫育，在他們所經歷的生活中，优美温暖的一面多于艰难困苦的一面。他的文章充份流露出对人生的热爱和对大自然之美的热情。

迦梨陀娑所寫的長篇詩之一叫"云使"。一个情人被囚而和他

曼·罗蘭对于印度思想的根本基礎，作了一个比較綜合而十分友好的看法：他認为东方和西方代表着人类思想不断斗爭的不同方面。关于'西方对于印度思想的反应"这个問題，散提尼克丹的國际大学的爱勒克斯·阿朗森先生(Mr. Alex Aronson of Santiniketan University) 曾經以他博学多才的手筆寫了一些文章。國际大学位于加尔各答附近的波尔浦地方，系罗賓德罗那特·泰戈尔所創办，他住在散提尼克丹主持这个特殊学校的校政直到一九四一年逝世时为止。"散提尼克丹"的字义是"和平鄉"。（原注）

心愛的人分离了，在雨季里，他請求一片云替他把充滿了狂热的相思之情的信息帶給她。美國学者賴德（Ryder）給了这篇詩和詩人迦梨陀娑一个極好的贊頌。他在論到这詩的兩部分时寫道："前半部是对外界大自然的描寫，但却和人类的感情交織着；后半部是一幅人类心情的圖画，但又鑲嵌着大自然的美。整个詩篇寫得如此优美，因此沒有人能說那个半部更好些。那些讀到这篇十全十美的詩的原文的人之中，有的人被这半部所感动，有的人被那半部所感动。世界不是为了人創造的，人只有在領悟到超人生活的尊嚴和可貴时，才算达到了他充分的气度。这些道理迦梨陀娑在公元五世紀就已了解，而欧洲直到十九世紀才开始揣摩，而甚至到了現在，它还僅僅是不全面的認識。迦梨陀娑能了解这个眞理，是要归功于他崇高的智慧的；这和完美的文体一样，都是偉大的詩所必不可少的。詩辞的流利暢达并不希奇；智慧的理解力也非十分难得；不过，能將这兩者結合起來的，則自开天辟地以來，恐怕还不过十一二人。迦梨陀娑因为具有这种極为融和的結合能力，所以他的地位要在阿那克里温（Anacreon）、賀拉西（Horace）、雪萊之上而和薩佛克里斯（Sophocles）、味吉尔、密尔頓并駕齐驅。

可能在迦梨陀娑之前很久的时候，另外一出著名的戲剧就已寫成——戍陀罗迦的"小泥車"，这是一个溫柔但是不免有些做作的戲剧，不过他有一种現实性，很能感动人，并且能使人对于当时的思想和文化略見一斑。在公元四百年左右，也是在旃陀罗笈多二世統治期內，另外一出值得注意的戲寫出了：毘沙迦达多的"罗刹娑与印章"或"圖章戒指"。这是一出純粹政治性的戲，既沒有愛情又沒有神話故事，它描寫的是孔雀王朝旃陀罗笈多王时代的事；他的首相就是"利論"的作者闍那迦，是剧中的主人公。就几方面看

來，这出戲在今天是一出以时事为題材的戲剧。

在公元七世紀初期建立了新帝國的戒日王也是一个剧作家；他有三个剧本流傳下來。大約在公元七百年时，另外一个光輝燦爛的梵文文学作家跋婆蒲提出現了。他的文章不易翻譯，因为它的美主要在于語言，他在印度非常出名，只有迦梨陀娑在他之上。牛津大学从前的梵文教授威尔遜談到过这兩位作者："要去想像一种語言和跋婆蒲提与迦梨陀娑的詩那样美好动听，那样庄嚴偉大，是不可能的。"

梵剧流行了数世紀，到公元九世紀初期的莫拉利之后，在質量方面就有了顯著的退步。这种退步和逐漸發生的衰朽，在其他生活活动的方式上也可以看得出來。戲剧退步的原因，据說一部分是由于在印度—阿富汗和莫臥兒各时代缺乏朝廷的奬励，以及伊斯蘭教的反对把戲剧当作一种藝術的形式而造成的，这反对的主要理由是認为戲剧和民族宗教有着密切的关系。民間戲剧繼續流傳，而这种文学性的戲剧却是炫耀才学的矯揉做作，需要貴族來加以扶持奬励的。然而这种論点实在沒有多大理由——虽然上層的政治变动可能对戲剧有些間接影响。事实上，在这些政治变动發生以前，梵剧的退步早已顯然可見了。而且有几百年，这些变动只局限于印度北部，如果当时的戲剧还留下了任何生气的話，它应該可以在南部繼續它那創造性的發展的。印度—阿富汗、土耳其和莫臥兒各統治者的記錄，除掉短短的清教徒式的时期外，是一个明确地奬励印度文化的記錄，他們有时还对印度文化作了些变更和增加。印度音乐被伊斯蘭教徒宮廷和貴族全盤地热烈地采用了，有許多最偉大的印度音乐名家是伊斯蘭教徒。文学和詩也受着鼓励，在許多用印地語寫作的著名詩人之中也有的是伊斯蘭教徒。

俾查浦尔的統治者易卜拉欣·阿迭勒沙，还用印地語寫了一篇論印度音乐的論文。印度詩和印度音乐中，有提到印度男神和女神的地方很多，但是它們仍被接受，其中許多寓言和比喻也听其繼續存在着。我們可以說，除掉实际的塑像这一件事以及其他少數的例外，伊斯蘭教統治者并沒有禁止过任何藝術形式。

梵剧退步，是因为当时印度境內許多事情都在退步中，創造的精神也正在衰減。早在阿富汗人和土耳其人建皇位于德里之前，戲剧已經在开始退步。此后，梵文作为一种貴族使用的高雅語文，在相当限度上不得不与波斯文作競賽，所以梵剧衰退的一个很顯明的理由，似乎是因为梵剧中的語言跟日常使用的語言之間，有了日益擴大的鴻溝。到公元一千年前后，那些一般的口語也开始具备了文学的形式，我們近代的語文就是从它發展出來的。

尽管有这样的变迁，在整个中世紀一直到近代，梵剧还是繼續不断地產生出來，这真是令人驚异的事。一八九二年曾經出現过一出用梵文改編的莎士比亞的"仲夏夜之夢"。古老戲剧的稿本也繼續有發現。一八九〇年，席尔凡·烈維教授編了一个戲剧目錄，其中包括一百八十九个作家所著的三百七十七种剧本。一个比較新的目錄則包括着六百五十种剧本。

古代剧本(迦梨陀娑和其他作家的)的語言是混合的——梵文和一种或多于一种的俗語，即由梵文变化而成的通俗語言。在同一出戲里，受过教育的人們用梵文說話，沒有受过教育的普通人們就說俗語；妇女——虽然也有例外，通常总說俗語。剧本中有很多詩歌，这些詩歌所用的語言都是梵文。这种混合起來的語文或者使戲剧更能接近于普通观众，它是文学用語和民間藝術要求之間的一种折衷的东西。不过，主要地說來，古代戲剧代表着一种貴族

藝術，是为那些熟悉世故的观众而編寫的，那些观众通常是朝廷中及类似的高貴人物的。席尔凡·烈維把它在某些地方和法國的悲剧相提幷論，法國悲剧因为所选的主題的性質，使它脫离了群众，而且因为它脫离現实生活，因此就創造了一种拘泥習俗的社会。

除了那些高級的文学戲剧以外，印度还一直有着民間戲剧；这种戲剧是以印度神話中的故事和一般观众所熟知的道德教訓为題材的，它較多地注重于外表和排場，而对于戲剧的本質注意較少。它所用的語言是各地方人民所用的語言，因此它的范圍只限于那个区域。至于梵文剧本，它所用語言是受过教育的人士所用的全印通用的語言，因此它風行于全印度。

梵剧無疑地是講究表演的，所以有細緻入微的舞台指示，关于观众座位也有詳細的規定。不像古代希臘戲剧，梵剧有女演員参加演出。在希臘戲剧和梵剧中，都含有一种对大自然的敏感，都感觉到它是大自然的一部分。它的抒情气氛很濃厚，詩好像是整个人生的一部分，它充滿着深長的人情味和意义；它是常常被朗誦的。人們在閱讀希臘戲剧时，所看到許許多多的習俗、思想和生活方式，这就会突然間使人回憶到古代印度的習俗。不过，希臘戲剧和梵剧本質上还是有所不同的。

希臘戲剧的主要的基礎是悲剧，也就是关于邪惡的問題。人为甚么受苦受难？世界上为甚么有邪惡？这个宗教的謎、上帝的謎。人是一个何等可憐的东西，人生如朝露，却对操縱一切的命运作盲目而無目的的掙扎，“这命运是那万古長存、一成不变的定律”。人必須在痛苦中吸取教訓，如果是幸运的話，他会从掙扎中出头。

“在这使人倦乏的海洋上，

躲过那狂風暴雨，安抵了庇身的海港，

他就会感到快慰欢暢！

誰能掙扎出头，自由解放，

誰就將感到快慰欢暢！

人生藝術是奇妙的塑像，

有些人也許超勝他的同胞只在黃金和权势上。

千千万万的人們漂浮动蕩，

怀抱着千千万万在發酵醞釀的希望；

他們如願以償抑或未能如願，

他們或已絕望抑仍为之憂伤頹唐；

漫長的歲月流逝而去，

誰能懂得人生快乐，誰就尋到了他的天堂！”

人从痛苦中得到教訓；他可以学会如何面臨人生，但他也認識到最終的神秘仍然存在，他不能对他的問題得到答案，也不能对善惡之謎加以解答。

“神秘玄妙，千形万狀，

上帝創造的东西，各色各样，

超越了恐懼或希望。

人們所求的目的难达，

明明有路而沒人想到。”①

梵剧中沒有可以和希臘悲剧中所含有的力量和庄嚴相比拟的东西。的确，梵文中根本沒有悲剧，因为悲慘的結局是不許可的。它們从來就不討論这些根本問題，因为剧作家接受的是一般人所

① 上面兩首詩是从吉尔柏特·墨累教授所譯幼里披底的詩中摘錄的。第一首引自“醉神女伴歌”(The Bacchae)，第二首引自“阿尔塞斯替”(Alcestis ——咏希臘神話中曾代夫死亡并从地府獲救的王后的詩。——譯者)。(原注)

承認的那种宗教信仰；例如生死輪迴、因果报应等等。意外的事或無緣無故的邪惡都不用作戲剧的題材，因为今生發生的事，一定是前生某些事情必然的結果。尽管人类不得不对那盲目势力的干涉作無效的掙扎，其实这种干涉是幷不存在的。哲学家和思想家对于这种簡單的解釋幷不滿意，他們仍在繼續地深入探討，要尋出最終的原因和更詳尽的解釋。不过，人生一般地是被上述的那些信仰所支配的，戲剧作家們也沒有去辯駁。戲剧和梵文詩通常是和印度精神一致的，很少看得到对它反抗的痕迹。編寫剧本有嚴格的規則，很难違犯。可是对待命运也幷不是軟弱的屈服，剧中男主人公总是一个抵抗万难的勇者。闍那迦在“罗刹娑与印章”戲剧中輕蔑地說道：“愚昧無知的人靠天保佑，他們不謀自助，只是仰望着星辰，以求援救。”在編剧方面漸漸地摻入了人为的公式：英雄人物老是英雄人物，反面人物几乎总是做得卑鄙下賤，很少有中間人物。

剧中也有强有力的戲剧性情景、动人的場面和人生的背景；这种人生的背景是一幅夢中的圖画，又眞又假。詩人用幻想通过了華丽的文字把这一切編制成篇。我們几乎覺得——也許事实幷不如此——印度的生活在当时是更寧靜、更安定，仿佛人生的根源已經發現了，对于人生許多問題的答案已經獲得了。人生平靜地度过去，而大風疾雨也不过使它的表面略起微波而已。像希臘悲剧中那种可怕的暴風雨一样的东西是从來沒有的。然而它是很合乎人情，幷且具有美学上的諧和和邏輯上的一致。席尔凡·烈維說：印度戲剧（“那吒迦”）至今仍旧是印度天才中最使人滿足的創作。

基斯教授①也說道：“梵剧可以很正当地認为是印度詩中最高的產物，它本身概括了文学藝術的最終概念，这种文学藝術是那些

最富自覚性的印度創作家們的成就。……婆罗門在这方面正像在其他許多方面一样，虽然受到了許多詆毀，他們实在是印度智力上优越的泉源。他們曾產生了印度哲学，由于他們智慧上的另一次的努力，又發展了敏感而有力的戲剧形式。”

一本英譯的戍陀罗迦所編的“小泥車”剧本，一九二四年在紐約演出。“民族”雜志的戲剧評論家約瑟夫·伍德·克魯支先生当时寫了一篇評論如下：“一个看客如果有地方可以看到理論家所談到的那种‘純粹藝術之戲剧’的眞正例子的話，那末他在这出戲里面可以看到了。这出戲还会使他对于眞正的东方智慧加以好好的思索。这种智慧不在于秘傳的教义而是在于它的温柔仁慈。傳統的基督教中所有的温柔仁慈，远沒有它那样的深厚和眞实，因为基督教已經被希伯來思想中冷酷苛刻的那种正义所徹底腐化了。……这是一出虽然完全虛構假托，但却深深动人心弦的戲；因为它虽然不是寫实的却是逼眞的……無論这位作家是誰，也不管他是生在公元四世紀还是生在八世紀，他总是一位又善良又聪明的人，这种善良和智慧不是出之于道德家的口中或流利的筆上，而是發之于內心的。那种非常的同情心帶有青春和爱情的新鮮活潑的美，調和了他的沉靜气氛；他也有足够的經驗使他体会到一篇描述巧妙繁雜事情的輕松愉快的文章，可以当作一种工具來表达仁慈的博爱精神和具有自信心的善良品德……这样的戲剧只有已經达到了成熟境界的文明才能產生出來。当一种文明在已經把它所面臨的一切問題考慮过了之后，它一定就要归結于一些寧靜而

① 我屡次征引席尔凡·烈維所著的“印度的戲剧”（巴黎，一八九〇年版）和A·貝里得尔·基斯所著的“梵文戲剧”（牛津，一九二四年版），并且从这兩本書中引用了一些別的話。（原注）

質朴的像这种戲剧一样的东西。麥克佩斯（Macbeth）和奧塞罗(Othello)，不管他們是多么偉大而使人兴奋的人物，他們終究是野蛮的英雄人物；因为莎士比亚剧中情緒的騷动是从兩种东西的冲突中產生的：一种是新覚醒的情感，另一种是由蛮荒时代就承襲下來的一連串的道德观念。我們这时代的現实主义戲剧也是在同样的混乱中產生的。当問題得到解决、情欲和理智者的判断得到調和的时候，剩下的就只有外表的格式了……在我們欧洲过去的古典作家中我們还找不出一部比印度的更为开明文雅的作品。”

九 梵文的生命力与持久性

梵文是一种非常富丽堂皇、花枝招展、繁茂荣滋的語文，而又精細正确，嚴格遵守着兩千六百年以前波你尼所制訂的文法的范圍。它擴充了，更丰富了，更充实華丽了，但它始終固守着原來的本源。在梵文文学的衰退时代，它丧失了一部分活力和文体上的質朴性，它变为非常复雜，被許多明喻和暗喻句子糾纏不清。文法規則本來是用以联綴字句的，到了后人的手上竟变成了賣弄聪明的工具，他們把整串的單字結合起來長到許多行。

威廉·瓊斯爵士远在公元一七八四年就說过：“勿論梵文多么古老，它具有奇妙的結構；它比希臘文更完善，比拉丁文更丰富，而且比上述兩者中任何一种文字更为优雅美妙；在动詞字根和文法格式上，它和兩者都有强烈的类似，这絕不是偶然發生的現象；它們中間的类似之点如此强烈，沒有一个語言学家通盤研究过了这几种文字而不相信它們是同出一源的，虽然这个共同的根源恐怕已經不复存在了……”

在威廉·瓊斯之后，許多其他欧洲的学者，英國的、法國的、德

國的、还有其他國家的也都研究了梵文，并奠定了一个新的科学的基礎——比較語言学。德國的学術在这个領域內漸漸赶过了头，鑽研梵文最大的功劳必須归諸这些十九世紀的德國学者們。差不多每个德國大学都有一个梵文系，有一兩个教授主持其事。印度的学術本很可观，但它只有旧的風格，沒有批評的精神，除了阿拉伯文和波斯文以外，对于其他外國古典語言很少熟習。在欧洲人的影响之下，一种新派的学術在印度兴起了，許多印度人到欧洲去，通常是到德國去，以新的研究方法和批判与比較的学習方法來訓練自己。这些印度人比欧洲人有占便宜的地方，也有吃虧的地方。吃虧的地方是由于他們有先入为主的观念，从古遺傳下來的信仰及傳統；这些都妨害了心平气和的批判。他們有一个很大的便宜，就是他們能够鑽入到作品的精神里去，能够描繪出作品發生时的环境，因此能够和它更为协調。

語言較諸文法及語言学是一种更無限偉大的东西。它是一个种族和一个文化的天才所留下來的詩意的遺產，它也体現着形成种族和文化的那些活潑的思想和想像力。字的意义是随着时代而改变的，旧的意义轉变成为新的意义而仍然保留着他們旧的外形。要了解一个古字和古的辞句的意义是困难的，要了解它的精神更为困难。如果我們要想窺見那古时的意义和前代使用这語言的人的心理，那就必須具备某种浪漫主义的和詩意的領悟能力。語言愈丰富多彩就愈困难。梵文像其他古典語文一样，有很多的字不僅富于詩意，而且意义深長，并有許多相联屬的观念，这些是不能翻譯成精神和外貌都与它迥然相异的那种語文的。甚至它的文法、它的哲理也都有着丰富的詩意內容；有一本古代梵文字典就是用詩的形式編成的。

甚至我們这些曾經研究过梵文的人，想要鑽進这个古代語文的精神里去，想要重度那許久以前的世界里的生活，也非易事。不过在一些小的限度內我們也許可以做得到，因为我們是古代傳統的繼承者，而那个古老的世界还存留在我們的幻想当中。我們印度的現代語言都是梵文后裔，它們大部分的辞彙和表达方法是得之于梵文的。梵文詩歌和哲学書中的許多丰富而有意义的字，不可能翻譯成外國語，它們却仍然还是我們各种民間通用語言中活生生的一部分。梵文本身尽管作为一种民間語文早已死亡了，但它仍有驚人的生命力。但对外國人而論，尽管有很好的学問，困难却更大。不幸的是学者和博学的人們很少是詩人，然而詮釋一种語文是需要学者兼詩人才作得了的。如巴尔特所指出的，我們常常从这些学者得到"不忠实的翻譯，因为他們着重直譯的緣故"。

因此，虽則比較語言学已經有了進步，而且在梵文的研究方面也作了許多的工作，但是对这个語言若用詩意的和浪漫主义的理解这个观点來說，那么还是頗为貧乏。从梵文翻譯成英文或任何其他外國語文的作品中，几乎沒有称得上有价值的，或者是忠实于原文的。由于不同的理由，印度人和外國人在这方面的工作都失敗了。这是很可惜的事，世界上失去了一件貴重的东西了，这种貴重的东西充滿了美丽、想像力和深刻的思想，这种貴重的东西不僅僅是印度的遺產，而且也应該是人类的遺產。

把聖經的权威版本譯成英文的这种具有坚苦訓練、虔誠理解以及銳敏洞察的工作不僅僅產生了一部尊嚴的書，而且賦予英國語文以一种力量和高貴的品質。好几代的欧洲学者和詩人們，用爱好的心情从事精譯希臘和拉丁的古典作品，而產生了各种欧洲語文的优秀譯品。甚至因此普通的人們，在某种限度內也能够分

享那些文化的利益，而在他們的單調生活中得以瞥見一些眞理和美妙。不幸的是，在梵文古典作品上此項工作尙待努力。什么时候会做这种工作呢？究竟將來是否还会做这种工作呢？我不知道。我們学者的人数愈來愈多了，他們的学術愈來愈有了成就，而且我們也有自己的詩人；但是在这兩者之間有一条日益增寬的鴻溝存在着。我們的創作傾向轉到不同的方面了，今天的世界对我們有很多的要求，几乎不能讓我們有从容研究古典作品的閑暇。特別是在印度，我們不得不把眼光朝另一方面看，以弥补那丧失已久的时間：我們在过去曾經过分沉浸在古典著作里，还有由于我們丧失了自己的創作本能，就是我們自称很珍爱的那些經典著作也不再使我們得到灵感了。我想印度經典的譯本是要繼續出現的，学者們会注意到使梵文的單字和名字拼寫正确，具备一切必要的發音符号，有很多的注解、解釋及研究比較。事实上，一切应有尽有，而且是按字义忠实地譯出，只是生气勃勃的精神消失了。原來很可爱，而且音調諧美、富于想像、帶着生命和欢乐的妙文，將变成古旧、平淡、陈腐的东西，旣乏青春，又欠美感，只是帶一些書齋的灰塵和半夜油灯的臭味而已。

梵文究竟在多久以前就成为死的語文，意思就是說在不再成为口語有多久，我不知道。早在迦梨陀娑的时代，它就已經不是大众的語文了；虽然它是全印度受过教育者的語文。它就这样地維持了許多世紀，甚且还傳布到东南亞和中亞細亞的印度人居留地。公元后七世紀的柬埔寨就有正式的梵文詩文，可能还有剧本，这是有記載的。在泰國（暹罗）的一些典礼仪式中，至今还用梵文。梵文在印度的生命力是可驚人的。当十三世紀初期阿富汗統治者在德里皇位上登極的时候，波斯語成为大部分印度的宫廷用語，而逐

漸地許多受过教育的人們放弃梵文，采用了波斯語文。各种民間的語文，也在成長，而且發展出各种的文体。然而尽管在此种情形之下，梵文还是繼續存在，只是品質降低了。在一九三七年在特里凡特倫举行的东方学大会上，托馬斯博士(Dr. F. F. Thomas)担任主席，他指出：梵文在印度曾經是一个偉大的統一力量，它的用途还是多么普遍。他实际上还建議用一种簡体梵文——一种基本的梵文——作为現在全印度的共同語文！他引用了馬克斯·繆勒以前說过的話，并且表示同意道："印度的过去和現在有着这样一种驚人的連續性，尽管有屢次的社会变动，宗教改革，外國侵凌，但在那个偉大國度的整个范圍內，梵文可以說仍旧是一种唯一通行的口語……甚至在目前，在英國統治和英語教学了一个世紀之后，我相信梵文在印度被人們了解的程度，要比但丁时代拉丁文在欧洲被人們了解的程度更为廣泛。"

我不了解但丁时代欧洲有多少人懂得拉丁文，我也不知道在今天印度有多少人懂得梵文；只是懂得梵文的人数还是很多，特別是在南部。那些深通任何一种印度—亞利安語系現代語言——印地語、孟加拉語、馬拉塔語、古甲拉特語等等——的人們要懂得口說的簡單梵文不是很难的事。甚至本身純屬印度—亞利安語系的現代烏尔都語大概也有百分之八十的詞是从梵文变化出來的。一个詞究竟是从波斯文來的还是从梵文來的？这往往很难說，因为兩种文字的字源是相同的。南方的各种达罗毘荼系的語言，虽然來源和梵文完全不同，可是也从梵文借用并采用了大量的詞，几乎它們的半数詞彙是和梵文密切有关的，这是一件很奇怪的事。

在整个中世紀时期中直到近代，各种科目的書，包括剧本在內，还有繼續使用梵文寫出來的。的确，这类書現在还不时出現，

梵文雜志也是这样。水准不高，并且它們也沒有增加梵文文学一点价値。但是令人驚异的是梵文的势力，在这样悠久的时期中，会这样地一直維持下來了。有时候在公共集会上还用梵語來致詞，只是那些听众当然或多或少是有些学問的。

这种对于梵文的不断使用無疑地妨碍了各种現代印度語文的正常發展；受过敎育的知識分子看不起那些現代印度語，認为它們是粗鄙的，不適宜于創作性或学術性的著作，这类著作本是用梵文，后來是常用波斯文寫成的。尽管有这种障碍，各省的重要語文在若干世紀中还是逐漸地形成了，發展了各种文体，建立了他們的文学。

在近代的泰國中，当它需要技術上的、科学上的或政治上的新術語的时候，許多詞是从梵文改作而成的，这是一件有趣的事情。

古代的印度人認为語音是很重要的，因此他們的詩和散文都有一种節奏的、音調諧和的風格。他們特别努力要保証詞的正确發音，为了这个目的定下了精密的規則。因为古代教学專憑口授，整部的書籍要記在心里，一輩一輩地傳下來，所以發音正确就更有必要了。單字發音所含的重大的意义使他們企圖把音和义相結合起來，結果有些結合很令人感到愉快，有些就成为拙劣而不自然的混合的东西。庄斯登曾經叙述过这一点："印度的古典詩人們对于語音的变化殊有敏感，其他國家的文学少有和这相似的現象，他們的精巧的結合是無窮快乐的泉源。但是有些人把字音和字义配合得無疑是非常拙劣，他們用有限的輔音或甚至于只用一种輔音來做詩，犯下了眞正的大錯。"①

① 引自庄斯登(E. H.Johnstone)的馬鳴菩薩所著"佛所行贊"譯本(一九三六年拉合尔版)。(原注)

虽在今天，吟誦吠陀詩篇时，仍然是遵照着古代規定的、謹嚴的發音規則。

近代的印度語言是从梵文变化出來的，因此称为印度—亞利安語系，計有印地—烏尔都語、孟加拉語、馬拉塔語、古甲拉特語、奧利薩語、阿薩密語、拉其斯坦語（印地語文的变体）、旁遮普語、信德語、帕塞托語、克什米尔語。屬于达罗毘荼語系的有：坦密耳語、泰魯古語、加那列語、馬來雅拉語。全印度所有語文都包括在这十五种之內。在这些語言中印地語及其变体的烏尔都語流行最廣，甚至不講这种語言的地方也都听得懂。除此以外，只有一些方言和文化落后的山林地区的部落在極有限的地域內所講的尙未成熟的口語而已。那种据說印度有五百种或更多的語言，那种反來复去的說法，只是語言学家們心中虛構出來的东西。戶籍調查員把它当作独立的語言而予以登記的有方言中的每种变化和阿薩密—孟加拉与緬甸交界地方的山区中每一种土語，其实有的不过是几百人或几千人所說的話而已。这些所謂几百种語言之中大部分只限于印度东方边疆和与緬甸交界的东方边疆。如果依照这些戶籍調查員們所用的方法，那末欧洲也有好几百种語言；我想，德國就可以列出大約六十种。

眞正的印度語言問題和这种多种多样性并無关系，問題实际上只限于印地—烏尔都語，它是一种語言而有兩种文体、兩种字体。在講的时候，几乎沒有任何差別，但是寫起來，尤其是在文雅的体裁中差別就大了。过去曾經有人努力过，而現在也还在繼續努力要縮小这种差別，要發展一种通常称为印度斯坦語的共同文体。这正在發展成为全印度人民都懂得的一种共同語言。

从梵文变化出來的印度—亞利安語系中之一的帕塞托語是印

度西北边疆省区和阿富汗的流行語言。它比較我們其他的任何語文受到更多波斯語的影响。这个边区地方在过去曾接連不断的產生过梵文的特出思想家、学者和文法家。

錫蘭的語文是僧伽罗語；这也是直接从梵文变化出來的印度—亞利安語系中的一种。僧伽罗种族不但从印度取得了他們的宗教——佛教，而且在种族和語言学上也和印度人有血統关系。

現在大家已經明白承認，梵文和欧洲的古典語文以及近代語言是接近的。甚至斯拉夫体系的各种語言和梵文也有許多共同的形式和字源。在欧洲語言中最接近梵文的要算是立陶宛語了。

十　佛教哲学

据說，佛所用的語言是他居住地方的普通語，是一种从梵文变化出來的俗語。他当然一定了解梵文，不过为了要深入民間，所以他寧願說民間通行的那种語言。初期佛典用的巴利語，就是从这种俗語發展出來的。佛的談話和其他記載以及議論是在他死后很久方用巴利語記錄下來的，这些文件就成为錫蘭、緬甸、暹罗的佛教基礎；在这几个國家里盛行的是小乘佛教。

佛滅后几百年梵文在印度曾經有过一度复兴；佛教的学者們也用梵文寫着他們的哲学和其他文章。馬鳴菩薩的著作和剧本（这是我們所有的最早的剧本），原为佛教作宣傳用的，都是用梵文寫成。这些印度佛教学者的梵文著作傳到了中國、日本、西藏和中亞細亞，在这些地方通行的是大乘佛教。

佛降生时，正是印度有着一个驚人的精神激动和哲学探索的时代。不僅僅在印度有这种情形，因为那也是老子、孔子、瑣罗亞斯德①、畢达哥拉斯的时代。在印度那个时代產生了唯物主义和

“薄伽梵歌”，佛教和耆那教还有其他許多的思潮；种种后來都結合在印度哲学的各个体系中去了。那思想有不同的層次，一層引到一層，并且有时互相重叠。不同的哲学派别与佛教并肩發展，而佛教本身也有許多的裂痕因而引起了教內不同宗派的分立。理性的哲学精神逐漸衰退，代之而兴的是些煩瑣哲学和好辯論的爭执。

佛曾經屢次警告人們不要在形而上学的各种問題上作学究式的爭論。据說他曾經講过“人在說不出所以然的事情上应該不开口”。眞理要在人生本身中去尋求，而不是在对人生領域以外的各种事件的爭辯中去尋求，因为那些事情不是人类理智所能及的。他又强調人生的倫理方面；顯然他認为人們由于全神貫注在形而上学的玄秘微妙上反而使倫理方面沒有受到注意而遭受了損失。初期的佛教反映了一些佛的这种哲学的和理性的精神，所以它的探索是根据經驗的。在經驗世界中，純然存在的概念是不能理解的，因此置之不論，同样的，造物主的观念也是一个不能用邏輯來証明的假定，所以也置之不論。不过經驗仍然存在着；在某种意义上也可說是足够眞实的；除非它是單純演变中的流动，是一种永在演变成为另外一件事物的流动以外，它还能够是甚么呢？因此这些中間程度的現实性是獲得承認的，進一步的探索，就根据了心理学的基礎沿着这些路綫進展的。

佛虽是一个反抗者，可是并不曾使他和本土的古代信仰隔絕。黎斯·大衛茲夫人說道：“乔答摩生为印度人，受的是印度人的教养，过的是印度人的生活，死的时候仍然是一个印度人。……乔答摩的形而上学和原理，很少不能在一种或他种正統派的体系中尋

① 祆教(拜火教)始祖。——譯者

找出來的；他的道德倫理有很多可以和早期或晚期的印度教書籍中的东西相比美。乔答摩的創作力是在于他把旁人已經說过的东西加以修正、擴充、發揚光大，并加以系統化；是在于把一些印度教最著名的思想家所公認的公道和正义的原則，貫徹到它們的論理的結論上面去。他和其他大师的分别主要在于他那恳摯的热情和他那廣闊的大慈大悲的精神。"①

然而佛已經播下了反抗当日宗教中的因襲陋習的种子。他的遭人反对并不在于他的理論或哲学——因为每一种哲学，只要他仍然是一种理論的話，都可以在正統信仰的范圍內加以提倡的——而是在于和人們社会生活和組織的相抵触。那种旧的体系在思想上是自由而可以变通的，听任各种不同意見的存在，但在实踐上它是頑固的，不允許違反習俗的。因此，佛教就不可避免地傾向于脫离旧信仰了；佛死之后这裂痕更趋擴大。

初期佛教衰退的时候，佛教的大乘形式發展起來了；較古的一种称为小乘。大乘佛教把佛当作神看待，而且开始把他当作一个具有人性的神來敬奉。佛像也从希臘占領的西北部出現了。大約就在这个时候，印度的婆罗門教和梵文学術又有一度复兴。大乘与小乘之間，爭論甚为激烈；并且在此后的全部歷史中，还繼續着不断的爭論和互相反对。小乘佛教的國家（錫蘭、緬甸、暹罗）甚至到今天还有些輕視中國及日本通行的佛教，而我想同样的心情在对方也是有的。

小乘佛教多少有些墨守古代的清規，并且把它拘限于巴利文經典之內，大乘佛教却向各方面伸張，它差不多对于一切都能容

① 这一段和其他許多皆引自拉德哈克里希南爵士（Sir S. Radhakrishnan）的"印度哲学"一書（倫敦乔治爱倫及恩文公司一九四〇年版）。（原注）

忍，并且能適应每个國家的特殊風尙。在印度，它开始接近民間的宗教。在其他的地区里如中國、日本和西藏，它都有独立的發展。若干初期最偉大的佛教思想家，擯弃了佛对于灵魂的存在所持的不可知論，把灵魂徹底否定了。在大批有大智慧的人們之中，龍樹菩薩巍然地成为印度產生的最偉大的人物之一。他生活在迦膩色迦王的时代，約在公元开始的时候，他是制定大乘教义的主要負責人。他的思想之有力和大胆是驚人的，他并不怕他的結論会被大多数人認为驚世駭俗。他用嚴酷的邏輯一直追踪辯論，甚至于連他自己所信仰的都加以否定。思想不能自己知道自己，也不能走出它自己的圈子，也不会知道另一种思想。离开了宇宙沒有神，离开了神也沒有宇宙，兩者同样都是外貌。他就这样地繼續推究以至于一切都沒有了，眞实和錯誤沒有区別，对任何事物的了解或誤解都沒有可能，因为不論何人怎能对于不眞实的事物發生誤解呢？沒有东西是眞实的，这世界只是一种現象的存在；它只是我們所信任而又不能清楚地加以解釋的那些性質和关系的概念体系而已。然而在所有这些經驗的后面，他暗示着一种东西——絕对性——而这是超越我們思想能力以外的东西，因为就在思想的过程中，它又变为相对性的东西了①。

① 苏联科学院的斯徹尔巴次基(Th. Stcherbatsky)教授在其一九二七年列寧格勒出版的"佛教的涅槃概念"一書中認为龍樹应該"列入人类偉大哲学家之中。"他說："龍樹的絕妙文体总是令人感到有趣味、豪放，使人無法回答，有时也仿佛帶点傲慢。"他把龍樹的看法拿來和卜拉德賚(Bradley)与黑格尔的見解相比較說道："卜拉德賚对于日常世界中差不多一切的概念：如事物和性質、关系、空間与时間、变化、因果、动和自己等，都一一加以非难，与龍樹的否定論正相巧合，这是很令人注目的。从印度人的观点看來，卜拉德賚可以認为一个眞正的中观派哲学家，然而在这些相同点之外，我們在黑格尔的辯証法和龍樹的辯証法之間或者可以發現更要大的親切的类似。"

这“絕对性”在佛教哲学中往往被称为“舜若多”（“空性”），也就是“空”（“舜若”这字就指的是“〇”的符号），然而它和我們空虛或無的观念大不相同②。在我們世俗的經驗中，我們只得称之为無，因为沒有别的字可用；但是用形而上学的現实的名詞來說，它意味着某种超越物質世界的而又普遍地存在于一切事物之內的东西。一位有名的佛教学者說道：“只因为有了舜若多（空性）一切才成为可能；缺了它，世界上的一切就沒有可能性了。”

凡此一切都表現出形而上学把人們引到什么地方去了，由此可見佛的警戒人們不要这样地想入非非是何等的聪明啊！然而人类的理智不肯把自己拘束住，明明知道那种知識的果实抓不到手，还是不断地伸出手去。形而上学在佛教哲学中發展了，不过所用的方法是以心理学上的理解为基礎的。还有它的洞察心理狀态的能力也是令人驚奇的。現代心理学里下意識的我是被明顯地重視而且加以討論过。有人曾經把一本古書里非常好的一段文章指給我看，这使我不免回憶到伊底卜斯变态心結的学說，虽然理解的方

斯徹尔巴次基指出有些佛教哲学的宗派与近代科学观点尤其是对于根据热力学函数定律的宇宙最終情况的概念当中有某些类似之点。他提出一个有趣味的故事。当苏联在外貝加尔新成立的布利亞特共和國的教育当局發动反宗教宣傳的时候，他們强調說近代科学主張一种唯物主义的宇宙观。那个共和國中的相信大乘佛教的和尚著一本小册子加以反駁，指出他們幷非不知道唯物主义，而且指出在事实上，佛教哲学的一派曾經發展了一种唯物主义的学說。（原注）

② 斯徹尔巴次基教授是这一門学科的权威，曾經親自審校过各种語文的原本，包括西藏文在內，他說舜若多是相对性。每件事物都是相对的，相互依賴的，本身沒有絕对性。因此它是舜若。在另一方面，完全超乎現象世界之外还有一些东西存在，但是包括世界在內，是可以認为絕对的。这不能够用可确定的，現象世界的名詞加以想像或描述，因此它就被看作是“眞如”（*tathata*）。这种絕对也被称为舜若多。（原注）

法是完全不同的。①

佛教中發展出四种明确的哲学派别：兩派屬于小乘佛教，兩派屬于大乘佛教。所有这一切的佛教哲学体系皆發源于奥义書（鄔波尼煞曇），但是他們并不承認吠陀的权威。它們所以区别于大約在同时發展的那些所謂印度教哲学体系的就是由于它們对于吠陀的否認。这些印度教体系一般地是接受吠陀的，在某种意义上說它們也是在形式上尊敬吠陀的，可是并不承認吠陀沒有錯誤。实际上它們是自作主張，对吠陀并不十分注意。因为吠陀和奥义書（鄔波尼煞曇）是出于許多人的口吻，所以后來的思想家們就可能各据一說畸重畸輕，而在这个基礎上建立起他們的思想体系。

拉德哈克里希南教授就依照了四种学派中所表現的情形去叙述佛教思想的邏輯动态。最初是二元論的形而上学，把知識看作是对物体的直接感受。在第二階段中，把各种观念作为了解現实所要通过的媒介，因此在精神和物質之間就竪起了一層屏障。这兩个階段代表的是小乘宗派。大乘宗派則向前進了一步，它拋弃了心象后面的事物，把一切体驗归結为心中的一系列的观念。相对性的观念和下意識的我也应时而生了。在这最后一个階段中——这是龍樹菩薩的中观派哲学——精神本身分解成为一些單純的观念，給我們留下來的只是一些我們不能具体地說出來的、散漫的、个別的观念和知觉而已。

① 这段出現于世親菩薩（婆藪盤豆 Vasubandhu）的"阿毘达磨俱舍論"（Abhidharmakosa），原書寫于公元五世紀初期，搜集了先前的見解及傳統。梵文原文已經散失。但中文及藏文譯本还存在。中文本是由有名的中國高僧玄奘所譯的。法文譯本是从中文本重譯的（巴黎一魯文一九二六年版）。我在監獄的同事和伴侶納倫德拉·德夫（Acharya Narendra Dev）將此書从法文譯成印地文及英文，他向我指出这一段文章。这是在第三章。（原注）

于是乎我們就最后达到了空气般的一無所有的境地了，或者是一种我們有限度的智力所难于領会的事物，以致于不能把它描寫出來或給它下一个定义。至多我們只能說那是一种意識——这叫作“識”(Vijyana)。

尽管用心理学和形而上学的分析，得到了这样一个結論，它最后把不可見的世界的概念，或把絕对的概念归結成为純粹的意識，因而就成为空無所有了，就我們所能使用的或理解的字眼而論是这样的，虽然如此，它仍然强調在我們这个有限的世界之中倫理关系是有肯定的价值的。因此在我們的生活中，在我們的人类关系中，我們仍应遵守倫理，过善良的生活。对于这个生活，对于这个現象的世界，我們能够而且也应該应用我們的理智、知識和經驗。至于“無限”，或不管將它称作甚么，是超越人世以外的；对它而論，理智、知識和經驗却都应用不上。

十一　佛教对印度教的影响

佛的教义对于古老的亞利安宗教和印度通行的民众信仰有些甚么影响呢？毫無疑义，这些教义对于宗教生活和民族生活的許多方面產生了强大而持久的影响。佛也許未曾想到自己是一个新宗教的开山祖师；可能他僅自視为一个改良家而已。但是他那生机活潑的品格和强有力的教旨，对于許多社会上和宗教上的陋習从事攻击，不可避免地就引起他和故步自封的教徒們的冲突。他并不曾自以为是一个当时通行的社会制度秩序或經济組織的根本推翻者；他接受它們的基本前提，僅僅只攻击它們所滋生出來的罪惡而已。不过，他所起的作用，倒多少有些像一个社会革命家；因此，他就触怒了热心于維持当时社会習俗的婆罗門階級的人。

在佛的教义中，本來沒有什么和印度教那种寬大的思想范疇不能协調的地方，不过如果婆罗門的权势遭受到攻击时，那就是另一回事了。

令人注意的是，佛教是首先在印度北部婆罗門教势力薄弱的摩揭陀地方生根的，它逐漸向西方和北方傳布，許多婆罗門也加入了佛教。在初期它主要是一个刹帝利的运动，不过它很能够打动一般民众的心。大概是由于后來婆罗門的參加佛教，佛教才比較地更沿着哲学和形而上学的路綫上發展了。大乘佛教的發展，可能主要也是由于佛教徒中的婆罗門的关系，因为在某些方面，尤其是它的教規寬大的宗派上，大乘佛教与当时各种形式的亚利安信仰更相接近。

佛教在許多方面影响了印度的生活，这是必然的，因为必須記得，佛教在印度是一种千年以上的、活生生的、有力的、傳播廣远的宗教。即便在它衰退的一个漫長时間中，也就是后來它实际上已經不成为印度的一种單独的宗教时，他有很多的內容，依然成为印度教的一部分，而在民族方式的生活和思想中存留着。虽然如此，佛教作为宗教終于受到人民的擯弃，然而那不可磨滅的印痕仍然存在，并且强烈地影响了种族的發展。这种持久的影响不在于教条或哲学理論，也不在于宗教信仰，而在于佛的倫理的、社会的和实际的理想主义以及他的宗教。这些东西影响了我們的人民，并在他們身上留下了不可磨滅的烙印，正如基督教的倫理观念影响了欧洲，虽然它对于它的教条并不怎样注意；也正像伊斯蘭教中合乎人情的、社会的以及实事求是的認識，影响了許多人，虽然他們对于伊斯蘭教的宗教仪式和信仰并不發生兴趣。

印度的亚利安信仰主要是局限于本地的一种民族的宗教，它

所發展的社会种姓組織也强調了它的这一方面。它沒有傳教的企圖，沒有誘人改变宗教，也不注意到印度國界之外。在印度國度以內，它依照着自己那种謙遜的不太經心的作風進行，因而同化了新來的和旧的人們，經常在他們之中形成了新的种姓。在那些时日中，对外界抱这种态度也是很自然的，因为交通困难并且也几乎沒有与國外發生接触的必要。当然为了貿易和其他目的的接触是有的，然而这接触对于印度的生活和方式沒有什么影响。印度生活好比一个汪洋大海，是自給自足的，廣大而又具多样性的，容納得下各种潮流并有充分活动的余地，它是自覚的，全心貫注在自己身上，不管國土以外發生些甚么事情。但是一股清新的泉水从这海洋的中心噴出來了，一道新鮮澄清的水傾瀉而出，在原來的水面上引起了微波，于是泛濫开來；所有人和自然所造成的那些旧的壁壘和障碍物，它一概都不顧了。本來，这个佛的教旨的新源泉是对印度民族而發的，但它也是对印度民族以外的人而發的。它是对美好人生的一种普遍号召，它不承認階級、种姓或民族的界綫。

以它那时候的印度而論，这是一种新奇的看法。阿育王是用偉大的作風在这上面采取行动的第一人；他派遣使節到外國，还派遣教徒到國外活动。于是印度对世界的認識开始發展起來了，公元早期几世紀中的龐大殖民事業多半就是这种認識所導致的。那些远涉重洋的远征隊是印度統治者們所組織的，他們隨帶着婆罗門制度和亞利安文化。就一个独立自足而又正在建立着一个互相排斥的种姓制度的信仰和文化而論，这可以說是意外的發展。只有一种强大的推动力和改变他們基本見解的因素才能够造成这样的情势。那推动力可能是由于很多的原因，最重要的是由于貿

易和社会發达中的需要，但見解的改变則是部分地由于佛教和佛教所引起的國际接触。在当时，印度教也是相当活潑而且充滿着外溢的潜力，不过它以前对于外國并不多大注意。这新信仰的普遍性所產生的效果之一，就是鼓舞着这活潑的精力向远方國家發展。

許多与吠陀有关的教仪和礼節消滅了，許多更流行的宗教形式也消滅了，特别是那种祭牲的行为。非暴力观念在吠陀和奥义書（鄔波尼煞曇）中原本有的，而現在佛教則加以强調，耆那教对此，更为重視。这是对于生命的一种新的尊重和对于动物的仁慈。在所有这一切的后面，都是为的是要努力求得人生的美好和提高。

佛曾經否定过嚴格禁慾主义的道德价值；但他的教义的整个后果还是对于人生的一种悲观主义。这特别是小乘佛教的見地，而耆那教的主張更其如此。它們所着重的是來世，所想望的是解脫，从世間的重荷里解放出來。節制性慾是被提倡的，素食的風尚也增盛了。所有这些思想在佛以前的印度本來就有的，不过重視的程度各有不同。古代亞利安理想所强調的是一种充实而多方面的人生。学道階段是節慾和鍛煉的階段；家主充分參加生活上的各种活动，性生活也作为其中的一部分。此后就漸次从这些活动中后退，把更多精神集中于公共的服务和个人方面的提高。只有当老景到來，在人生的最后階段中，才是要从生活的正常工作和对人生的依恋中徹底引退的时候了。

从前居住在森林村落中的小群的偏向苦行的人們往往能吸引弟子。随着佛教的兴起，龐大的庙宇和尼庵到处建筑起來了，經常有人前去參拜。現在的比哈尔（Bihar）省名本身就是从庙宇毘訶

罗(*Vihara*)这个字引伸而來的，这表明着那个廣大的区域內一定有过許許多多的庙宇。这些庙宇同时也是教育机关，或者是与学校有关系的，有时与大学也有关系。

不僅印度如此，就是整个中亞細亞也有为数極多的宏偉佛寺。在伯勒赫地方有一个出名的庙宇，可以容納僧侶一千人；关于这个，我們現在还有許多記載，它的名字叫作“新庙”(納婆·毘呵罗，*Nava-vihara*)，在波斯文中叫做諾巴哈尔(*Naubahar*)。

佛教在中國、日本和緬甸曾經長期盛行，为甚么它在印度所造成的那种出世思想要远比上述那些國家为甚呢？我說不出所以然；但是我猜想，每个國家的民族背景都有强大的力量，能够把宗教按照各自的形式來塑鑄。例如中國，它有孔子、老子和其他哲学家們所演变出來的强有力的傳統。再者，中國和日本崇奉的是大乘佛教，它的人生观要比較小乘佛教少一些悲观的成份。印度也受了耆那教的影响，在所有这一切教义和哲学中耆那教是最具有出世和厭世主义的。

佛教对于印度及其社会組織，还有一种很奇特的影响，这种影响好像是与它的整个見地完全相反的。这就是关于种姓的看法。佛教不贊成种姓，但却承認它原來的基礎。在佛的时代，种姓制度很有彈性，还沒有發展到后來那样地嚴格。能力、品格和职業要比較出身受到更大的重視。佛本人常常把婆罗門这个名詞当作一个意义，指能干的、認眞的、受过鍛煉的人。在歌者奧义書中有一段有名的故事，告訴我們当时对种姓和性关系的看法。

这是关于薩第亞嘉馬的故事。他母親名叫賈巴拉。他想做賢人乔答摩(这乔答摩并不是佛)的弟子。当他离家的时候，他問母親道：“我是甚么家庭出身？”他母親說：“我的孩子，我不知道你的

家庭出身。年輕的时候，我忙得像个婢女一样（在我父親家服侍客人），我怀孕有了你。我不知道你是屬于甚么家庭。我的名字叫賈巴拉，你的名字叫薩第亞嘉馬。因此你就說是薩第亞嘉馬·賈巴拉吧（这就是說賈巴拉的兒子薩第亞嘉馬）。”

于是薩第亞嘉馬去見乔答摩，这位賢人問起他的家庭。他用他母親的話來回答。大师就說道：“除非一个眞正的婆罗門，沒有別人肯这样說出的。朋友，去取些薪柴來罢。我將傳授你。你是一个誠实人。”

大概在佛的时代，婆罗門是唯一的多少嚴格的种姓。刹帝利或統治階級是以他們的集团和家庭傳統自豪的，但作为一个階級而論，他們开放門禁，讓那些成为統治者們的个人和家庭來參加。就其余的人而論，大多数是吠舍也就是農人們，这是一种受人敬重的行業。此外还有其他职業的种姓。所謂無种姓的人們，不可接触者，似乎为数甚少，大概是一些山林中的人和一些以处理死尸为职業的人們。

耆那教和佛教的强調非暴力，使人們把耕地認为賤業，因为耕地往往造成动物生命的摧殘。这种职業本來是印度亞利安人曾經引以自豪的；到此时，尽管它根本上仍有重要性，它在國家內有些地方都已受到輕視，那些实际在耕种田地的人的社会地位也都降低了。

佛教原來是对祭司的权勢和宗教仪式的一种反抗，它本來反对把任何人的地位降低，剝夺他的發展和享受高尙生活的机会，而此时在不知不覺之中造成了为数龐大的農民地位的低落。要把这种責任归咎于佛教那是錯誤的，因为在別的地方，佛教并沒有發生过这类的影响。实在是种姓制度中固有的本質把它引到这个方向

來的。耆那教因为热烈傾慕非暴力的緣故，也推它沿着那条道路走去——佛教在無意之間在这种过程中也起了作用。

十二　印度教怎样同化佛教

八九年前我在巴黎的时候，安得烈·馬尔罗和我有一次談話；一开始他就向我提出了一个奇怪的問題。他問我，一千多年以前，印度教不經过任何巨大冲突就把有組織的佛教排挤出了印度，那是甚么緣故呢？印度教怎么能够不經过那曾使多少國家歷史丑惡化的常見的宗教战爭就把一种偉大而傳布甚廣的民間宗教吸收了呢？那时候的印度教拥有些什么內在的生命力或势力使它能完成这样一个偉大功績呢？今天的印度是否还拥有此种內在的生命力和势力呢？如其有的話，那么它的自由和偉大就有保証了。

这个問題也許是一个法國知識分子而又是一个行动家的典型問題。然而欧美人士很少会为这类問題憂心的；他們心里充滿了太多的現代的問題。那些現代世界問題也充滿了馬尔罗的心中并使他感到煩心。憑着他那强有力的善于分析的智力，他在各处追尋光明，不論在过去或是在現在的事情中，不論在思想方面、在言辞方面，在著作方面或是最好的在行动当中，在生死存亡的孤注当中他都在找。

这在馬尔罗顯然并不僅是一个理論問題，他心中本就裝滿了这問題，所以我們一見面他就脫口而出了。这正是我心中的問題，或者可以說正是我心中常在思量着的那种問題。但我还沒得到对他和我都滿意的回答。回答和解釋当然是有的，只是好像都沒有打中問題的核心。

顯然佛教在印度并沒受到过廣泛的或强暴的摧殘。在印度的

統治者和势力雄厚的僧伽团体之間偶尔也有过局部的糾紛或冲突。这些冲突通常是由于政治上的原因,并沒有任何根本上的分歧。必須記住,印度教从來不曾完全被佛教所代替过,甚至当佛教势力在印度極盛的时候,印度教仍然普遍地流行着。佛教在印度是寿終正寢的,或者也可以說是衰朽凋謝下去而轉变为一种别的东西。基斯說道:“印度有一种奇怪的天才,能够把别人的东西,加以改变,使其同化。”旣然外國借來的事物眞的可以使其轉变同化,那么它自己头腦和思想中所生出來的东西就更不消說了。佛教不但完全是印度的產物,它的哲学和以前的印度思想以及吠檀多(奥义書)哲学是一气相連的。奥义書还譏刺过祭司权势和礼拜仪式,并且輕視过种姓的重要性。

婆罗門教和佛教彼此互有影响,尽管它們有着辯証上的冲突,或者正因为他們有这样的冲突,所以它們在哲学領域內,在民众信仰范圍內,就更是互相接近了。大乘佛教和婆罗門教的体系及形式尤其接近。只要能够保持它的倫理的背景,大乘佛教是願意和几乎任何事物妥协的。婆罗門教把佛当作阿跋多罗(“垂迹”,“神的化身”),也就是神。佛教也是如此。大乘教义傳布迅速,但是它的范圍虽獲擴張,它的品質和特色却有了損失。寺院变得很富有而成为旣得权利者的中心,教規也松弛了;巫術和迷信潜入到民众崇拜的仪式中來了。佛教在印度存在了一千年之后,就有逐漸衰退的現象。黎斯·大衛茲夫人指出它在那时期的病态說:“……在这些病态幻想的难以抗拒的影响之下,乔答摩的道德教义几乎都隱藏不見了。理論在成長壯大,每一种新的措施和新的假定都要引出另外一种措施和假定,一直弄到滿天都是些腦筋里所伪造的事物,而佛教始祖的崇高而平易的教訓,反被一堆炫人的形而上学

的玄妙所掩蔽了。"①

这一段描寫也很可以適用于那时折磨着婆罗門教及其分派的許多"病态幻想"和"腦筋里所伪造的事物"上面。

佛教开始是在印度社会和精神复兴及改革的时候。它灌輸一种新生命的气息到人民中間，它开辟了民众力量的新泉源，解放領導作用的新的天才和能力。在阿育王的皇家維护下，它傳布得很快，成为印度最有势力的宗教。它还傳布到别的國家，有修养的佛教学者川流不息地往來于印度及其他國家之間，这种情形繼續了好几世紀之久。在佛降世一千年后，公元后五世紀时，中國求法高僧法顯來到印度，他見到佛教在它的祖國还是非常兴盛。在公元后七世紀一个更出名的求法高僧玄奘來到印度，那时他已看到衰敗的征兆，虽然甚至那时在某一些区域中，佛教还是很强大的。此后相当多的佛教学者和僧人就逐漸地从印度轉徙到中國去了。

另一方面，在公元后四、五世紀笈多王朝統治之下，婆罗門教一度复活，而且还有一个偉大的文化复兴。这絲毫沒有反抗佛教的意义，但是它当然是增加了婆罗門教的重要性和势力，并且也是对于佛教的出世思想的一种反感。后期的笈多王朝对于匈奴的侵襲作过長期的抗拒，虽然終于把他們逐走，可是國家削弱了，衰退的歷程也自此开始。后來有过几度光輝的时期，也涌現了許多特出的人物，但是婆罗門教和佛教都退化了，兩种宗教中都產生了种种陋習；因此，要区别它們就不很容易。如果說婆罗門教同化了佛教，那么这种歷程在很多方面也改变了婆罗門教本身。

在第八世紀，印度最偉大哲学家之一商羯罗大师 (Shankarāc-

① 拉德哈克里希南著："印度哲学"，爱倫及恩文公司一九二七年版。(原注)

havya）开始为印度教僧人組織教派；这是采用旧时佛教的僧伽組織。以前，婆罗門教內沒有这样的僧侶組織；虽說僧侶的小集团是存在的。

在孟加拉省东部及印度西北部信德地方还存留着一些退化了的佛教形式；除此以外佛教在印度已經逐漸消失下去而不复成为傳布遼闊的宗教了。

十三 印度的哲学看法

虽然一种思想会啓發出另一种思想，而每种思想通常与人生中变化着的气質有关；虽然人类智力的合乎邏輯的动态也有时可以辨識；但是各种思想是錯綜交叠的，新旧思想平行發展，不相調和而且常常互相冲突。即便是个人的智力也是充滿着一大堆矛盾，要把他的許多行动調和一致是困难的。一个包括着文化發展的所有階段的民族，在他們本身上，在他們的思想、信仰和活动当中，代表着那所以導致“現在”的那些各个过去时代。可能，他們的活动比較地更能適应現代文化的現狀，不然的話，就会擱淺，而且也会与人生中动蕩的潮流隔絕；但是在这些活动的后面还有些原始的信仰和盲目的崇信。令人驚奇的是，在工業先進的國家中，每一个人都在自动地使用或利用最新的近代發明或器械，而偏偏还有那理性所否定的和理智所不能接受的許多信仰和頑固的想法。当然，一个功成名就的政客，不見得在理性上或智力上就必定是出众的人。一位律师可能是光芒四射的辯护士兼法学家，而在其他事情上特別茫昧無知。甚至一个現代典型代表的科学家，当他走出研究室或实驗室的时候，也常会遺忘了科学的方法和看法。

即使是对我們日常生活有物質方面影响的那些問題也是如

此。在哲学和形而上学中，問題就比較間接，它与我們的日常工作的关系也比較少。除非我們在智力方面經过嚴格的陶冶訓練，我們中大多数是完全不理解这些問題的。不过我們大家都有某种自覺的或不自覚的人生哲学，如果不是自己想出來的，那就是承襲而來，或是从別人接受过來而認作当然。再不然我們为了避免思想的冒險就去相信某种宗教的主义或信条，或者去相信國运，或者去相信一种模糊而能自慰的人道主义。所有这些和还有其他是常常并存在一起的；不过很少有可以把它們联系起來的，于是乎我們就發展出一些分裂的个性，它們各在它自己的領域內，分别起着作用。

在那些古代的歲月里，人的个性可能有着較大的协調和一致性，虽然它的水准要比今天的为低；至于某些顯然屬于很高类型的个人，当然是例外。当人类在經歷这漫長的过渡时期之中，我們把那旧的一致性摧毁了，然而还未能找到另外一种新的。我們依然墨守着独断主义的宗教，依附着老朽不堪的習俗和信仰，但偏要用科学方法的說法，冒称是依据科学方法生活的。或者科学对于理解人生这方面是太狹隘了，它忽略了人生的許多重要方面，因此它不能安排下適当的基礎來达成一种新的一致和协調。可能科学現在正在逐漸放寬这个基礎，我們將为人类的个性獲得一种比以前的水准还更高超的新的协調。

但在今日这个問題是更艰难复雜了，因为它已經出了人的个性范圍。在远古和中世紀那有限制的范圍之內，要培养一种协調的个性或者是比較容易些。在那市鎮和鄉村的小天地內对于社会組織和行为只有着固定的概念，个人和集团度着他們自給自足的生活，一般地是不受外界風云的影响的。在今天，就是个人的范圍

也是变为世界性的了，社会組織的各种不同概念互相冲突，而在它們后面还有不同的人生哲学。某一地方發生的大風可能在这里造成旋風，而在別处引起反旋風。因此，如果个人要獲得协調，就必須全世界有一种社会性的协調來予以支援。

在印度远甚于其他各处，关于社会組織的那种旧的概念以及造成那种概念的人生哲学，还多少有些流傳到現在。若非那概念和那人生哲学具有一些优点能使社会安定，并且能使社会適合于生活的条件，它們是不可能如此的。它們中的劣点若非已經勝过了那优点，它們也不会終归失敗而成为一种累贅和障碍，而与人生脫節。但無論如何这种概念和人生哲学在今天不能認为是孤立的現象；我們一定要从世界的关系联系上來观察它們，并要設法使它們和世界协調。

哈斐尔說："宗教在印度不能算是一种教条，而是適应于各个不同階級的精神發展并適应于不同的生活条件的一种人类行为中可行的假定。"人們可能繼續相信与人生無关的教条，但是人类行为中可行的假定就必須能起作用，能和人生取得一致，不然它就会阻碍人生了。这种假定所以能存在的眞正理由，实在就是它在实行上的可能性，它能和人生取得一致，和使它自己能適应在变化中的环境。只要它能够这样做，它就尽了它的功用，完成了分配給它的任务。当它从人生的曲綫上越出常軌而和社会的需要失去联系，而使它与人生的距离加大，它就丧失了它所有的一切生命力和意义了。

形而上学的理論和推測并不涉及人生中总在变化着的那些东西，而是那些东西后面的永久性的現实，如果永久性的現实眞是有的話。因此它們具有某种的永久性，是不受外界变迁的影响的。

然而無可避免地，这种理論和推測也是它本身环境中的產物，也是怀着这种理論和揣測的人类思想發展狀态中的產物。假使它們的势力擴大了，它們就会影响一个民族的一般人生哲学。在印度，哲学，在它的高級領域中虽然局限于少数特定的人士，但是它的普及性較其他任何地方为大；在形成民族的見地和培养某种特殊心情上，它一直有过强有力的影响。

佛教哲学在这过程中發揮了重要的作用。在中世紀时代，伊斯蘭教为了想弥縫印度教与伊斯蘭教的社会和宗教組織間的裂痕，通过發展出來的許多新教派直接間接地在民族見地上留下了它的痕迹。但大体上，最有势力的还是印度的六派哲学，也就是所謂的“見”。这些学派中間有几派本身就大大受到了佛教思想的影响。它們都被認为是正統派。虽然它們具有許多共同的观念，不过他們的理解和結論不同。有多神論，有相信人格化的神（上帝）的有神論，有純粹的一元論，也有根本不承認神而以進化論为依据的学派。唯心主义和現实主义兩者都有。在这复雜而包容的印度精神的各个不同的多面体上就表示出了它們的一致性和多样性。馬克斯·繆勒把这兩种因素提出來叫人注意：“……这种眞相使我獲得了更深的印象……就是，在这六派哲学的多样性的后面，有一种可称为民族的和人民大众的哲学的共同宝庫……每一位思想家都可以为了自己的目的而从中汲取。”

它們中間都有一个共同的假定：那就是認为宇宙是有秩序的，而且是根据規律來發生作用的，它当中存在着偉大的節奏。类似这样的一些假定是有其必要的，否則就难于用任何方式來解釋它了。虽然因果关系的定律發生着作用，个人还是有操縱自己命运的相当自由。他們相信轉世，强調不自私的仁爱和公正無私的活

动。他們信賴邏輯和理智，有效地用之从事辯論，只是認为直覺往往比較兩者更为偉大。只要理智可以应用于往往超过它的范圍以外的問題，一般的辯論都是在理性的基礎上進行的。基斯教授曾經指出道："这些学派的确是正統派，它們承認神聖經典的权威，但是它們用世間的方法來处理万有存在的問題。神聖經典的实际应用为了給所得的結論加上一种神聖的气派，其实得到那种結論不但未經过經典的帮助，而且是否和經典的教义一致也是很可怀疑的。"

十四　哲学的六大派别

談到印度哲学各派别的初期萌芽，我們就得追溯到佛教前的时期。婆罗門教各派哲学与佛教哲学是并肩逐漸地發展起來的，它們往往彼此互相批評又往往彼此互相援用。在耶穌紀元开始以前，从許多类似的雜糅紛歧的派别中婆罗門教哲学六派已經形成而且固定下來了。它們之中的每一派各各代表着一种独立的理解，独特的論証，然而它們并非各自孤立，而寧可說是一个大圖案中的組成部分。

六派哲学的名称为：（1）正理派；（2）勝論派；（3）数論派（即僧佉派）；（4）瑜伽派；（5）弥曼差派；（6）吠檀多派。

正理（尼也耶）派所采用的方法是分析的、合于邏輯的。实际上，"正理"的意义就是邏輯，也就是正确推理的科学。它有多方面与亞里士多德的三段論法相仿佛，虽然这兩者之間也存在着基本上的差别。正理派所包含的邏輯的原理为其他的一切哲学各派所接受，而且在整个远古和中世紀时期直到今天，在印度学校和大学中都把教授正理派哲学当作一种智力鍛煉。現代的教育把它廢弃

了，可是凡是用旧式方法教授梵文的地方，正理派哲学还是課程中間的主要成分。人們不唯把它当作哲学研究必不可少的准备功夫，而且也是每一个受过教育的人必需的智力訓練。它在旧式印度教育中所占地位的重要性，至少与亞里士多德的邏輯在欧洲教育中相等。

当然，它的方法与現代客观研究的科学方法是很不相同的。不过它也具备自己特有的批判性及科学性，它不依賴信仰，而是竭力用批判的精神來檢討知識对象，采用邏輯論証的方法一步一步地向前推進。它里面也隱藏着一些信仰和不能用推理方法來处理的某些假定前提。既經接受若干假定以后，体系就建立在那些基礎上了。它的假定認为在人生和自然界之間存在着一种协調和一致性。这种学派相信有具人性的神，有各自的灵魂，有原子的宇宙。人并不單是一个灵魂，也不單是一副軀壳，而是兩者結合的產物。这种学派將現实認作是灵魂和大自然的綜合物。

勝論派的哲学有許多方面是与正理派相类似的。它强調个别小我及事物的分立性，并且發揮了宇宙的原子学說。它認为宇宙为“达磨”（法）也就是道德律所主宰，整个的系統就是圍繞着这“达磨”运行。神的假定并未被明白地承認。在正理派和勝論派以及初期佛教哲学之間有許多接近之点。整个說來，它們采用的皆是現实的看法。

在公元前七世紀左右，据說迦毘罗曾从早期的和佛教以前的許多思潮中將数論派哲学整理出來。这种哲学体系是值得注意的。根据理查·加尔倍的說法：“迦毘罗的学說在世界史上第一次表現出人类理智的完全独立自由及其对于本身能力的充份自信。”

数論派成为一个內部調和一致的体系是在佛教兴起之后。它

的学說是从人的理智中發生出來的純哲学的和形而上学的概念，很少涉及客观的观察。的确，这样的观察在力所不逮的事物上是無可为力的。和佛教相似，数論派是沿着合乎理性主义的探索途徑而進行的，它和佛教論战，是用佛教自己的根据，即憑借推理辯論而不依靠引証权威的原則。由于这种根据理性的認識方法，神就不得不被排除出去了。所以在数論派哲学中旣無具人性的神，也無無人性的神，旣非一神論的，又非一元論的。它的理解完全是無神論的，它摧毁了超自然的宗教的基礎。它不相信世界为神所創造，而認为乃是由于不断進化所演成，乃是精神或者說多种精神，与物質的交互反应的結果，虽然那种物質本身是帶有活力的性質的。这演進是一种継續不断的过程。

数論被称为二元論哲学，因为它的結構建立在兩种主要根源之上：一种叫"自性"，即永远活躍而在变化着的性能或活力；一种叫"神我"，即不变的精神。精神或灵魂，或意識性質的事物为数無限。在这本体不动的精神的影响下，活力發了出來，而造成了不断地在演变的世界。因果关系是被承認的，不过它認为实际上果是潜伏在因之中的。因和果成为同一事物的未經演变和已經演变的兩种狀态。虽然从我們的实踐的观点而論，因果是迥然不同的，性格各别的，但基本上兩者之間有一种一致性。

这样地継續推論下去，便顯出了这極为錯綜复雜而因素繁多的自然界由于这隱而未顯的"自性"或活力，通过"神我"或意識的影响以及因果原理，是怎样地已在演变而且仍在継續不断地变化和發展。宇宙中最低級和最高級事物之間是有着連續性和一致性的。这整个概念是形而上学的，这种依据某些假定而進行的論証是冗長的、复雜的、依靠推理的。

波丹闍利的瑜伽派本質上是一种導致心灵和精神的訓練所采取的鍛煉身心的方法。波丹闍利不唯將这个古老学派固定下來，而且还为波你尼的梵文文法作了有名的注釋。这本称为“大疏”的注釋与波你尼氏的原著同样地成为經典著作。列寧格勒的斯徹尔巴次基教授曾經寫道：“在印度的理想的科学著作就是附有波丹闍利注釋的波你尼文法。”①

“瑜伽”目前在欧美是一个大家熟悉的名詞，然而了解的人很少。它是与一些奇特的实行方法联系在一起的，主要的是像佛像那样端坐，注視着臍穴或鼻尖②。在西方有些人学得操練身体的特殊离奇动作而自命为这一門的專家，使得輕信而好奇的人們敬服而被利用。其实这派哲学并不止于这些法術，它所根据的是一种心理上的概念，認为適当地訓練智力可以达到某种較高的意識水平。它意味着一种为自己本身去發現事物的方法而并非一种預先拟定的对于現实或宇宙的形而上学的理論。因此它是实驗性的，而且也指示出施行实驗最合適的条件。方法既然如此，所以，这方法是任何哲学流派無論其理論上的說法如何，都能采用的。因此無神主义的数論派哲学也可以使用这种方法。佛教發展了它自己的“瑜伽”訓練方式，部分地和这相似，部分地又不相同。这样看來波丹闍利的瑜伽派中理論部分是無足重輕的，重要的还在方法。对于神的信仰并非該派的一个主要部分，但有人以为对于具人性

① 文法学者波丹闍利和“瑜伽經”的作者是否一人还未能确定。这位文法家的生死年代是肯定知道的——紀元前第二世紀。有些人的意見認为“瑜伽經”的作者另是一人，生于二三百年以后。（原注）

② “瑜伽”有結合的意义。可能它与英文中的“yoke”——联接、結合的意思——同一字源。（原注）

的神的信仰和虔奉是有助于精神的集中的，因而也切于实用。

"瑜伽"的后期各階段据說能达到某种直覚的視力，或者达到一种有如神秘主义者所說的"最高欢乐"的境界。这是否是一种導向更远的知識門徑的高級心理狀态呢？抑或僅为一种自我催眠呢？我不得而知。即使假定前者有可能，而且后者也确实發生过，但是就人的心理方面說，沒有調節好的"瑜伽"曾經有时造成不幸的后果。

但是在达到这些沉思冥想的最后階段以前，須得要实行身心的鍛煉。身体要健康合適，柔軟而端庄，結实而强壯。它規定着一套体操和呼吸方法，为的是要控制着身体而且正常地实行深呼吸。体操的操字是一个錯誤字眼，因为并沒有剧烈运动在內。它們只是身体所采取的一些姿势——叫做"坐"——若是做得恰到好处可以令人輕松愉快，身体变强，毫不疲倦。普通体操方法是冲來冲去、急扭急动、独脚跳躍和跳动，把人弄得气喘吁吁，疲憊不堪的，把它与印度古老而典型的保持身体的方法來比較，这种老方法就很可注意了。其他的体操方法在印度也很普遍，如角斗、游泳、騎馬、劍術、射箭、舞杵，一种类似日本"柔術"的运动以及許多其他的消遣和游戲。但这种古老的"坐"的方法或者更能代表印度，而且更能与印度的哲学精神相配合。其中保持着一种平衡，即使当运动身体的时候，还保持着一种从容不迫。气力和適当健康的獲得并不需耗費任何精力或使心緒不安。正由于这样，这些"坐"法適用于任何年齡的人，有几种甚至老年人都做得來。

"坐"法种类甚多。許多年來我常常生活在不利于身心的环境中，只要我有机会，我就操練一些簡單的选擇过的"坐"法。無疑地我曾經大獲其益。这些和若干練習呼吸的运动是我練習"瑜伽"体

系的身体运动的范圍。我从未超越鍛煉身体上的初級階段，而我的心依然是难于駕馭的，不就范的次数太多了。

身体的鍛煉包括着飲食合宜的食物，和擯弃不合宜者，同时还要有瑜伽派所認为修身的准备工夫。这种准备包括非暴力、信实、節制等等。非暴力或戒殺生（"不害"）这个詞的涵义远超过戒用有形武力的意思。它是要避免惡意和怀恨。

瑜伽派認为凡此一切都是導致官能的控制的；随后用沉思默想的功夫，最后再把精神高度貫注起來，这就能够引起各种直覺了。

辨喜，即維帷卡南达，是最偉大的近代瑜伽派及吠檀多派的代表人物之一，他反复强調"瑜伽"的实驗性質并主張"瑜伽"应該以理性为基礎。"这些瑜伽中沒有一种宗派是揚弃理智的，沒有一个人要你把眼睛蒙住，或者把你的理性交付給任何派系的僧侶手中。……每一种瑜伽都教你把握住理性，堅牢守住勿令失墜"。虽然"瑜伽"和吠檀多的精神也許与科学的精神接近，但他們所处理的实在是不同的媒介，因此里面就藏着重大的分歧了。根据"瑜伽"之說，精神不限于智慧；并且"思想即是行动，而只有行动才能使思想有任何价値。"灵感和直覺是被承認的，然而它們不致于引入迷途嗎？辨喜回答說灵感万不可以与理智相抵触，他說："我們所称为灵感的东西是理性的發展。到直覺的路徑是要通过理智的……眞正灵感絕不会与理智相矛盾。有了矛盾就不是眞灵感。"他又說："灵感必定是对个人和全体有益的；不是为了虛名或荣譽，或是为了个人利益。它应当总是为了世界的利益，完全是不自私的。"

他又說："經驗是知識的唯一泉源。"我們使用于科学和外界知識上的研究方法应該应用到宗教上去。"一种宗教若經这样的研

究而被推翻，那它就不过是一种無用的、無价值的迷信；不如愈早消滅愈好。……为甚么宗教会主張它們不必受理智論点的拘束呢，这沒有人知道……因为人类服从理性成为無神論者要比較依据任何人的意見而盲目地相信兩億天神还來得好些……也許有先知者，他們超越了感官的限制，能够瞥見到另一个世界去。只有等到我們也能照样做到的时候，我們才肯相信，否則是不会的。”有人說理性不够有力，常常也犯錯誤。如果理性是軟弱無力的，那么为甚么要認为一群僧侶是較优良的導师呢？“我一定要依从我的理智”，辨喜繼續說道：“因为尽管它軟弱無力，透过它我能够有一些獲致眞理的机会。……我們因此应該随从理性，而且也应該同情于那些沒有达到任何信仰而仍在随从理性的人們……研究这种‘罗闍瑜伽’(Raja yoga) 沒有信仰的必要。在你自己还沒發現之前，不要相信任何东西。”①

辨喜对于理性的不断强調和他的拒絕因徒憑信任而接受任何主張，其來源乃是由于他热烈相信智力的自由，而且也因为他曾經在他的本國中見到过权威的危害。他說道：“因为在我降生的國度中，他們極端地利用权力。”因此他根据所信的來解釋——他有权利來解釋——古老的瑜伽学派和吠檀多。但不管在它們里面包藏着若干实驗和理性，他們所涉及的領域却非普通人所能达到的，甚至非普通人所能了解的——这是屬于心灵和心理的体驗范圍与我們所知的及所習慣的世界完全不相同。那些实驗和体驗当然不僅限于印度，在基督教的神秘主义者、波斯的苏非派以及其他人的記錄中也有許多关于他們的証据。这些体驗是如何地相互类似眞是

① 辨喜的著作的大多数摘錄系摘自罗曼·罗蘭氏所著“維帷卡南达傳”。(原注)

奇怪。正如罗曼·罗蘭所說:"这些体驗指示出宗教体驗的偉大事实的普遍性及不断發生,在民族与时間的不同面貌之下,它們的密切类似,証明出人类精神的持久的一致性——或者更恰当一点說,証明出人类所含的要素成份的同一性。因为宗教体驗比精神还要深邃些,精神本身还得要搜求宗教經驗。"

那么,"瑜伽"是一种探究个人心灵背景的实驗学派,因此它就是一种發展某种知覚力和控制心灵的实驗学派了。現代心理学能够利用此种实驗学派到多大的程度我不得而知;但稍微尝試作一下似乎是值得的。奥罗宾多·哥斯对于"瑜伽"所下的定义如下:"整个罗闍瑜伽依賴这种知覚力和体驗:我們的內心成份、配合、官能、力量是可以分离或分解的,能够从新配合的,可以施之于新奇而从前以为不可能的用途,或者可能經过一定的內在过程而轉变和归并入一种新的大綜合。"

其次一种哲学派别称为弥曼差(声論)派。这是一种仪式主义,并且傾向于多神教。現在流傳的印度教与印度法律大受这一派及其中主張的达磨(法,也就是正当生活方式)的那些規条的影响。值得注意的是印度的多神教是一种奇特的多神教,提婆("天"),即一些輝煌發光者或天神們,尽管具有特殊的威力,而在造物界中还被認为低于人类一等。印度教徒与佛教徒兩者均相信人的出生是"存在"在"親証"("自我实現")的途程中所达到的最高階段。甚至"天"們也只有降生为人才能够獲致此种自由与"实現"。这种观念顯然是与通常的多神教相去甚远。佛教徒主張只有人能够达到佛性的無上正覚(The supreme consummation of Buddhahood)。

第六,也就是这些学派中的最后一个是吠檀多派。这一派發

源于奥义書，發展而形成多种多样的形态，但是总以一元論的宇宙哲学为基礎的。它不認为数論派的“神我”与“自性”是独立的本体，而認为都是一个單一实体——“絕对”的变相。在早期吠檀多的基礎之上，商羯罗大师創立了一种体系称作不二論的吠檀多。代表今日印度教的占优势的哲学观点的就是这派哲学。

它根据着純粹的一元論，在形而上学的意义上的唯一終極的現实体就是“阿特瑪”（“自我”），也就是絕对灵魂。那是主体，其余的皆是客体。至于那个絕对灵魂如何滲透一切，个体如何顯示为众体，而又因为那“絕对”是不可分割不可分开的緣故，依然保持其整体性，所有这一切都非邏輯推理的方法所能解釋，因为我們的智力是受到这个有限的世界的限制的。奥义書曾描述过这“絕对”，如果这可以称为描述的話：“此为整体，彼亦为整体；整体自整体中來；自整体中取出整体之后，而整体依然为整体。”

商羯罗創建一种微妙錯綜的知識論，从某一些假設出發，用邏輯論証的手段一步接着一步地引導到不二論的完整体系。个体灵魂不是一个分立的实体，而是那个絕对灵魂的本身，虽然在某些方面受到限制。它好比是封閉在瓶中的空間一般，而“阿特瑪”（“自我”）則为宇宙的大空。为了便于实用，可以把它們当作实际上截然有所区别的，但是这种区别只是表面上的，并非眞正如此。自由就包含着实現这种一致性，就是个体与絕对灵魂的一体。

我們在周圍所看見的現象世界僅是那个現实的反映或是它在經驗的面上所投的陰影而已。它曾經被叫作“摩耶”（“幻”），被誤譯成“幻覚”了。但它并不是無。它是有無之間的居間形态。它是一种相对的有，因此，或者相对性的概念能使我們了解“摩耶”的含义更接近些。那么这个世界內的善惡是甚么呢？它們也僅僅是沒

有实体的反映和陰影么？不管在究極的分析中他們是些甚么，这些倫理的区别在我們这个經驗的世界中是有用和重要的。当个人作为个人而發生作用的时候，它們是有用的。

这些有限的个人們对于無窮無边的事物若不加以限制是無法想像的。对于它，他們只能够作成有限的和客观的概念。但甚至这些有限的形式和概念归根結底还是根据無限与絕对。因此宗教的形式就成为相对的东西了，每一个人都可以随意去作出自己所能作的各种概念。

商羯罗贊成婆罗門教的根据种姓基礎的社会生活制度。因为它所代表的是种族的集体經驗和智慧。然而他主張任何种姓的任何人皆可獲得最高的知識。

在商羯罗的态度和哲学中，为了追求在他認为是每个人的最后目标的个人自由，有一种否定世界和退避人世間正常活动的意味。他也不断坚持自我牺牲和超脱的态度。

然而商羯罗还是一个精力驚人非常積極的人物。他并不是一个退縮到他的蝸殼內或森林深处的逃避主义者，只求独善其身，而遺忘了他人的遭遇。他生長于远在印度南方的馬拉巴，他不停地旅行全印度，与不計其数的人会面，辯駁着、爭論着、推論着、說服着，以他自己的热心和偉大精力的一部分灌輸給他們。顯然可見，他是一个强烈地意識到自己的使命的人，他把从科摩林角起到喜馬拉雅山为止整个印度看作是他的行动范圍，他認为整个印度文化上是团結一致的，为一致的精神所鼓舞着，虽然这种精神可能采取多种外表形式。他竭力想把他那当时使印度精神煩惱的各种思潮綜合起來，从那紛歧复雜中，建立起一致的看法。在短短的三十二年的生命中，他做了許多位長寿的人的工作，而在印度遺留下他

那直到今天还是很顯著的强大智力和丰滿人格的印記。他是一个奇特的混合物——一位哲学家、一位学者、一位不可知論者、一位神秘主义者、一位詩人、一位聖人，还要加上他是一位实际的改良家和能干的組織者。他第一次在婆罗門教中創立起十种宗教組織，其中四个到今天还大有势力。他建立了四个大修道院，彼此相互远隔，差不多在印度的四角上。一座在南方賣索尔的斯倫吉利地方，另一座在东海岸的浦里地方，第三座在西海岸的加提雅瓦尔的德瓦拉卡地方，第四座在喜馬拉雅山的中心巴德里那特地方。在三十二歲的时候，这位來自南方热帶地区的婆罗門教徒死在喜馬拉雅山的白雪复盖的区域中的基达那特。

当时印度区域遼闊，旅行困难，运輸工具甚为迟緩而且是原始式的，因此商羯罗通过印度作这些長距离旅行是有意义的。要去做这些旅行的思想本身以及他到各处与同类的人們会見，用那种全印度有学問的人們的共同語言梵文來向他們講話，这些就表現出甚至在那种久远的日子当中就存在的印度的基本的一致性。在那时候或較早些的时候，这样的旅行不会是不普通的；尽管有着政治上的割据，人們仍能來來往往，新書籍流播甚远，每一种新思想或新理論在全國之內傳播迅速而成为兴奋的談話和經常热烈辯論的主題。不唯在受过教育的人們中間有一种共同的知識和文化生活，而且大量的人民不断的旅行到無数地方去朝山拜神，这些聖地遍布全國，从史詩的时代起已經有名了。所有这一切來來往往与來自全國各处的人們会面一定加强了共同國土共同文化的观念。这种旅行不限于上層种姓；香客中有的是各种姓各階層的男男女女。不管在老百姓的心目中这些朝山会有些甚么宗教意义，人們当时都如同今天似的將它們当做休假的时間，作乐和观光全國各处的

机会。每一朝拜之处都能看出印度人民种种很大相异的風俗、服裝和語言的横剖面，而人民也很能够覺察到他們的共同特征和那把他們团結起來又把大家吸引到一个地方相会的那些联系力。甚至南北語言的殊异对于这种交际往返也不成其为难以克服的障碍。

这就是当时的情形，無疑地商羯罗也充分了解这些情形。似乎商羯罗还想再加上这种民族一致和共同覺悟的意識。他在知識、哲学和宗教上發生着作用，他竭力想在全國范圍內造成更大的思想一致性。他也在民众的水准上做了多方面的工作，推翻了許多教条，对于一切有能力進入他的哲学神殿的人們他大开方便之門。他把他的四座修道院安排在印度的东西南北，他顯然想提倡印度在文化上是有一致性的这个概念。这四座修道院的所在地原來就是全國各地人去朝拜的地方，現在更是了。

古代的印度人是多么恰当的选擇出他們朝拜的聖地啊！它們差不多总是位于美好的天然环境的可爱地点。在克什米尔有亞馬拉那特的冰洞，在印度的南端接近科摩林角的拉美錫瓦拉門地方有童貞女神的庙宇。聖地之中当然有貝拿勒斯与哈德瓦，靠着喜馬拉雅山的山麓，在那兒恒河从它的弯弯曲曲的山谷流到下面的平原去；有普拉雅嘉（即阿拉哈巴），恒河在此地与朱木拿河滙合；还有朱木拿河边的馬都拉及布林达班納，它的周圍聚集着关于黑天的一些傳說；还有菩提伽耶，据說是佛成道的地方；而在南部还有許多的地方。許多的古庙，尤其是南印度的庙宇，都有許多的雕刻及古代藝術品的遺迹。到許多这些地方去游歷就可因而洞察到古代的印度藝術。

商羯罗据說有助于結束了佛教这种在印度傳布廣远的宗教，

此后，婆罗門教就把它吸收到兄弟般的友爱拥抱中去了。其实，即在商羯罗时代以前，印度的佛教早已經凋零了。婆罗門教中反对商羯罗的人都称他为乔裝的佛教徒。的确佛教对他影响是很大的。

十五 印度与中國

中國与印度互相接近，并开展了很多接触，这是得力于佛教的。在阿育王朝以前，是否已經有过这样的接触，不得而知；但是可能已經有过海上貿易，因为絲一向是中國輸入的。不过在更早些时期，一定还有过陸路上的接触和民族的移动，因为蒙古人种面貌的特征，在印度东部各边区时常見到；在尼泊尔更为顯著；在阿薩密（旧称迦摩縷波）和孟加拉也很明顯。按照歷史的說法，阿育王的教徒是开路先鋒，自从佛教在中國开始傳布以來，一千年的悠長歲月中，拜佛求經的香客和学者們絡繹不絕地往來于中印之間。他們越过戈壁沙漠，中央亞細亞的平原和高山，翻过喜馬拉雅山，这是一条漫長、艰苦、充滿危險的旅程。很多印度人和中國人死在途中；据說这些香客的死亡率最高曾达百分之九十。很多人幸而到达了目的地之后，并沒回去，而是选定新的國土安居下來了。还有另外一条道路，虽不見得更安全，但是可能稍近些。这条路就是經过印度支那、爪哇、苏門答臘、馬來亞和尼可巴群島的海道，也是經常有人走的。拜佛求經的香客也有由陸路出去而由海道回家的。佛教和印度文化当时已傳遍中央亞細亞和印度尼西亞的某些区域。無数的庙宇和学術中心罗布于这些廣大区域之內，因此往來中印間的旅客們，無論在陸路上，或是在海道上，都可受到招待而得到投宿之所。从中國來的学者們，有时在半路上停留在印

度尼西亞境內印度人聚居之所达数月之久，先学梵文，然后再來印度。

印度学者訪問中國的第一篇記載，是关于攝摩騰的，他在公元六十七年、漢明帝时代到达中國，可能是被邀請而去的。攝摩騰住在洛水旁边的洛陽。法护就是伴同他去的，在此后的一些歲月中，到中國的印度著名学者还有佛馱跋陀罗(覚賢)，佛藏(Jinabhadra)，鳩摩罗什，真諦闍那崛多和达摩大师等。这些学者們每人都帶有一群僧徒同行。据說某一时期（第六世紀），單在洛陽境內就曾經有过三千以上的印度僧人和一万戶印度家庭。

这些去到中國的印度学者們不僅随身帶有許多梵文寫本，并把它們譯成中文，其中有些人还能用中文來著書。他們对于中國文学包括詩詞都有相当的貢献。鳩摩罗什在公元四〇一年去到中國，他是一位多產的作家，傳留下來各种不同的書籍，多达四十七种。他的中文風格，据說是很优美的。他把印度大师“龍樹菩薩傳”譯成中文。闍那崛多是第六世紀下半期去到中國的。梵文著作由他譯成中文的有三十七种。他的博学宏才受到很大的敬仰，連唐朝某一个皇帝，也成为他的信徒。

中印之間的关系是相互交流的，許多中國学者也來到了印度。在最著名的学者之中，遺留有旅程紀錄的是法顯、宋云、玄奘和义凈。法顯在五世紀到达印度，他是鳩摩罗什在中國时所收的門徒。当他在去往印度的前夕向他的师父辞行的时候，曾有过一段有趣的記載。鳩摩罗什囑咐他不要把全部时間都用在只是尋求宗教知識上面，而应該詳細地研究印度人民的生活和習慣，这样才能够了解整个的印度人民和他們的國家。法顯曾留在波吒厘子城佛教寺院里求学。

在到印度的中國旅客中最著名的是玄奘，他是在七世紀唐朝極盛时代，也正是戒日王統治印度北部的时候來到印度的。玄奘是由陸路横过戈壁沙漠、吐魯番、庫車、塔什干、撒馬尔罕、伯勒赫、和闐和叶尔羌（莎車縣），越过喜馬拉雅山來到印度。他告訴我們途中許多驚險的經过和他所克服的危險，有关中央亞細亞的佛教統治者和寺院以及热誠皈依佛教的突厥人。他游遍印度各地，到处受到款待和崇敬。他对这些地方和人民作了精确的观察，并記載下他所听到的一些令人快乐的和奇幻的故事。他在距离波吒厘子城不远的偉大的那爛陀佛教寺院度过許多年。这个寺院是以有多种学科著名的，它吸引了窮鄉僻壤的印度学生來就学。据說多至一万个学生和僧徒曾住在寺中。玄奘在那里得到学位，最后成为这个寺院的副院長。

玄奘所著的“大唐西域記”，是一本引人入勝的書。玄奘來自一个具有高度文明并歷經变迁的國家，它的首都長安是当时藝術和学術的中心，所以他对印度情形的評論和記載是可宝貴的。关于当时的教育制度，他說道：“开蒙誘進，先遵十二章。七歲之后，漸授五明大論：一曰声明，釋詁訓字，詮目流别。二曰巧明，技術机关，陰陽曆数。三医方明，禁呪閑邪，葯石針艾。四謂因明，考定正邪，研覈眞伪。五曰內明，究暢五乘因果，妙理其婆罗門学。”他特别为印度人民的好学不倦所感动。初等一类的教育普遍發展，因为和尙和僧徒都是教师。关于印度人民，他說道：“性虽狷急，志甚貞質。于財無苟得，于义有余讓……詭譎不行，盟誓为信。政教尙質，風俗犹和。凶悖群小，时虧國憲，謀危君上，事迹彰明，則常幽囹圄，無所刑戮，任其生死，不齒人倫。”他又說：“政教旣寬，机务亦簡。戶不籍書，人無徭課……商賈逐利來往，貿迁津路，关防輕稅

后过。國家营建，不虛劳役，据其成功，酬之价直。”

玄奘由原路回國，途中經过中央亞細亞，随身帶了許多佛教著作的寫本。从他的記載上可以得到一个生动的印象，就是說从呼罗珊、伊拉克、摩苏尔直到叙利亞的边境为止，佛教仍占着很大的势力。不过实际上正在这个时候，佛教在那些地方已經漸趋沒落，而阿拉伯已經开始奉行的伊斯蘭教正在發展，很快地就傳布到上述各地了。談到伊朗人民，玄奘作了一个有趣的观察，他說道：“人性燥暴，俗無礼义。文字語言，异于諸國。無学藝，多工伎。凡諸造作，鄰境所重。”

伊朗在当时和过去及后來一样，都集中力量于增加生活上的美好和优雅方面，它的影响廣泛地傳布于亞細亞。玄奘告訴了我們，在戈壁沙漠边緣一个奇异的小王國吐魯番的情况；而这情况我們近年來从考古学家的考証中知道得更多了。在这个國家里，各种文化傳入以后，互相溶合，結成了一个丰富的混合体，这个混合体从中國、印度、波斯甚至希臘方面吸取灵感。吐魯番的語言是印欧語系的，是由印度、伊朗來的，在某些地方类似欧洲的居尔特（Celtic）語言。宗教來自印度，生活方式來自中國，他們所有的許多藝術作品來自伊朗。他們所塑造的精美的佛身和男女神的雕像和壁画上，往往有印度的帷幕和希臘的冠戴首飾。格罗塞說道：“这些女神的神像代表了印度的溫柔，希臘的流丽和中國的秀美，而集其大成。”

玄奘返國后，受到皇帝和人民的欢迎，于是安居下來著書立說，翻譯他从印度帶回去的經典寫本。有一个故事上說，当多年以前玄奘要啓程的时候，唐太宗拾了一撮塵土彈入酒杯中說：“日久年深，山遙路远。御弟可進此酒：寧恋本鄉一捻土，莫爱他鄉万兩

金。"

玄奘的訪問印度，受到了中印兩國人民極大的尊崇而導致兩國君主發生了政治上的接触。曲女城的戒日王和唐朝的皇帝交換了使節。玄奘本人仍和印度保持接触，与印度朋友互相通信，并接受經典寫本。有兩封原來是用梵文寫的有趣的信还在中國保存着。一封信是一个印度佛教学者慧天尊者在公元六五四年寫給玄奘的。在問候和报告朋友近况，以及他們的文学作品之外，他說："今共寄白氎一双，示不空心。路远莫怪其少，願領彼。須經論，錄名附來，当为抄送。"玄奘在他的复信上說："又往年使还，承戒賢法师無常。奉問摧割，不能巳巳……玄奘所將經論，已翻瑜伽师地論等大小三十余部……。又前渡信渡河失經一馱，今錄名如后，有信請为附來。并有片物供养，願垂納。路远不得多，莫嫌鮮薄。"①

玄奘告訴我們不少有关那爛陀佛教寺院的事，而且在別的記載上也提到这个寺院。几年前，当我去看已發掘出來的那爛陀廢墟的时候，使我对这个寺院設計規模的宏大感到驚奇。已經發掘出來的只是其中的一部分，其余部分的上面現已成为住宅区。單單掘出來的这一部分，就包括着許多大院子——周圍环繞着用石头建筑的堂皇大厦。

玄奘在中國示寂不久后，另一位著名的求經者來到印度，他名叫义净。他在公元六七一年从中國啓程，兩年以后才到达耽摩栗底——胡格里河口的印度口岸。他是由海道來的，在室利佛逝、現在苏門答臘的巨港 (Palembang) 停留了几个月学習梵文。他所以取道海上是有某种意义的，因为那时候中央亞細亞可能有不安情

① 見"印度与中國"("India and China") 一書所引，师覺月博士 (Dr. P. C. Bagchi)著，加尔各答一九四四年版。(原注)

况和政治变动正在發生。許多星罗棋布在中央亚細亚的友善的佛寺，也許已不存在。另一个取道海上的可能緣由是海道較为方便，因为在印度尼西亚侨居的印度人增多了，而且印度和这些國家間的經常貿易及其他接触都有了發展。从他和别人的記載上可以看出，那时在波斯(伊朗)、印度、馬來亚、苏門答臘和中國之間已經有了定期的航綫。义净是搭波斯船从廣东先到苏門答臘的。

义净也在那爛陀佛教寺院研究过一个長时期，帶回了数百种梵文經典。他最关心的是佛教典礼和仪式的細節，对这些事情，他叙述得很詳細。关于風俗習慣、衣服和食品他也說得很多。小麥和現在一样是印度北部的主要食物，在南部和东部則是食米。間或也吃肉，不过很少見。(义净所說大概关于佛徒的多而其他方面較少。)澄清过的牛酪油、油、牛乳和乳酪到处都有。糕餅和水果也都很多。义净又观察到印度人对于某些仪文上的純潔性非常重視。“然五天之地云与諸國有別异者，以此净触为初基耳。”“然而神州齋法，与西國不同，所食殘余，主还自取。”

义净提到印度时，总称它为西方，但他說西方又名“阿离耶提舍”(Aryadesha)；“阿离耶”是“聖”的意思，“提舍”是“方”的意思。因为这个地方不断地產生聖哲，所以人們都用这个名字称贊西方。这个地方又称为“末睇提舍”，就是指居于百億國家中間的中天竺大國。这是人們都熟諳的名字。只有北方部落(胡人或蒙古人或突厥人)称这“聖方”为“咽度”。然而这并不是通用的名字，只是地方的土語，并無特殊意义可言。印度人并不知道这个称呼，对印度最恰当的名字还是“聖方”。

义净的論述“印度”是有趣味的，他說：“或有傳云：印度譯之为月，虽有斯理，未是通称。且如西國名大周(唐)为支那者，直是其

名，更無別义。”他也提到梵文中的高丽和其他國家的名字。

虽然义净对于印度及許多印度事物贊揚万分，但他明白表示他的家鄉——中國——应居第一位；印度也許是“聖方”，而中國則是“神州”。“五天之地，自恃清高也，然其風流儒雅，礼節逢迎，食噉淳濃，仁义丰贍，其唯东夏，余莫能加。”至于“針灸之医，診脉之術，贍部州中，無以加也。長年之藥，唯东夏焉。……故体人像物，号曰‘神州’，五天之內，誰不加尙？四海之中，熟不欽奉？”

在古梵文內中國皇帝这个字是“提婆弗呾攞”(*Deva-putra*)，“提婆”是天，“弗呾攞”是子，正确的譯文是天子。①

义净本人是一个精通梵文的学者，他贊美梵文，說这种文字在远方的南北各國尙且都受人敬重，“豈况天府神州，而不談其本說。”梵文的研究在中國一定相当普遍。令人感兴趣的是有些中國学者曾試圖將梵文的語音学介紹到中國語文方面去。人所共知的一个例子，就是唐朝的守温和尙曾經按照梵文字母的方式創造了中文字母。

佛教在印度的沒落几乎使中印兩國学者的往來完全間断，虽說中國的香客仍偶然有來印度訪問佛教聖地的。从十一世紀發生政治革命以來，成群的佛教徒捆載着大批的經典到尼泊尔，或越过喜馬拉雅山到西藏。有大部分古老的印度文学就是这样地或在此以前傳到了中國和西藏。近年來在那些地方重新發現不少原文，而譯本更为常見。很多印度古典文学保存在中文和藏文的譯本中，这些書籍不但是关于佛教的，也有关于婆罗門教、天文学、数

① 这些摘錄引自高楠順次郎(J. Takakusu)氏的义净所著“南海寄归內法傳”的譯本。牛津一八九六年版。（原注）（譯者按：引文依据影印宋磧砂藏經第四百七十九册“南海寄归內法傳”）

学、医書等等的。据說中國的松坡圖書館①曾經收藏大約有八千种之多。西藏也充滿了这类書籍。中國、印度、西藏的学者們經常合作，著名的例子是他們用梵文、藏文、中文三种文字編成的佛学專門名辞字典，那时是在第九至十世紀。这本字典叫做“翻譯名义集”。

从八世紀起，在中國所發現的最古的印刷品就是梵文的書籍，这些書是用木版印刷的，在十世紀中國成立了官書局，以后一直到宋朝，印刷的技術更是突飛猛進。令人不解的是：中印兩國虽然往还密切，学者們互相交換書籍和寫本达数百年之久，但是沒有迹象可以証明印度在那个时期也曾有过印刷的書籍。木版印刷很早就由中國傳到了西藏，我相信目前仍在西藏实行着。中國的印刷技術傳到欧洲是在元朝(一二六〇——一三六八年)，最初傳到德國，到十五世紀才傳到其他各國。

甚至在印度被印度—阿富汗人和被蒙古人侵占的时代，印度偶然和中國仍有外交上的往还。穆罕默德·宾·突格拉格——德里的苏丹(一三二六——一三五一年)，曾派了一个著名的阿拉伯旅行家伊本·白圖泰为駐中國朝廷的使節。孟加拉那时已經擺脫了德里的宗主权，成为一个独立的苏丹王國。在十四世紀的中叶，中國朝廷派遣了侯顯与費信兩个使節到孟加拉。这样就導致孟加拉國王厄雅素丁在位时不断地派遣使節去中國。这是在明朝时代。后來由國王賽福丁于一四一四年派遣的一个使臣，帶了一些名貴礼物前去，其中还有一只活麒麟。这个麒麟如何到达印度是一个謎。大概是非洲运來，而又把它轉送給明朝皇帝作为一件珍

① 前松坡圖書館过去在北京曾購存楊守敬收藏的大藏經及多种佛学書籍。
——譯者

貴稀有的礼物的。麒麟在中國的确大受贊美，因为儒教門徒認为麒麟是祥瑞的征兆。無疑地这个奇獸是麒麟，因为除見于記載者外，中國还將麒麟画在絹本之上。这位画麒麟的宮廷画师并且寫了一个長篇文章來贊美这麒麟和它所帶來的祥瑞。“朝臣和庶民都聚集來看它，他們看得快乐無比。”①

中印間的貿易在佛教时代曾經盛極一时，在印度北部先后被印度—阿富汗人和蒙古人侵占时代仍然繼續着，不断地交換商品。这个貿易在陸上是越过北部喜馬拉雅山各口，并沿着中央亞細亞旧駱駝道路而進行的。海运貿易亦复不少，主要的是經过南洋群島直达印度南部各海港。

在千年以上的中印兩國的交往中，彼此相互地学習了不少知識，这不僅在思想上和哲学上，并且在藝術上和实用科学上。中國受到印度的影响也許比印度受到中國的影响为多。这是很可惋惜的事，因为印度若是得了中國人的健全常識，用之來制止自己过份的幻想是对自己很有益的。中國曾向印度学到了許多东西，可是由于中國人經常有充分的坚强性格和自信心，能以自己的方式吸取所学，并把它运用到自己的生活体系中去。甚至佛教和佛教的高深哲学在中國也染有孔子和老子的色彩。佛教哲学的消極看法未能改变或是抑制中國人对于人生的爱好和愉快的情怀。过去中國有句諺語說：“碰着官，要挨打；碰着和尚，要餓死。”

十六世紀中國著名小說“西游記”是吳承恩所著（曾由阿特尔·威萊譯成英文）。書中叙述着玄奘赴印度取經途中的神怪和荒誕的故事。在書后題了一个給印度的献詞，說道：“願以此功德，

① 孟加拉旧名榜葛剌。貢麒麟事在“明史侯顯傳”中和明朝嚴从簡的“殊域周咨錄”中都有記載。——譯者

庄嚴佛凈土。上报四重恩，下济三途苦。若有見聞者，悉發菩提心。同生極乐國，尽报此一身。”

中印兩國在隔絕了若干世紀以后，又被一种新奇的厄运所支配。因为英國东印度公司的影响，印度曾經在長时期中，不得不茹苦含辛，而中國与东印度公司的接触虽然不多，但也帶來了鴉片和战爭。

世运巨輪，周而复始，印度与中國彼此互相瞻望着，引起滿怀的懷旧心情。新的香客正越过或飛过兩國分界的高山，帶着欢欣友好的使命，正在創造着新的持久友誼。

十六 在东南亞的印度殖民地和印度文化

要知道并了解印度，就必須在时間方面和空間方面多所閱歷；必須暫时忘掉它那种窮困、淺陋和恐怖的現狀，而來看看它以前是甚么情形的，曾經做过些什么事情。“要知道我的國家”，泰戈尔寫过：“人們必須追溯到那一个时代：就是当它实現了自己的灵魂，越过它那物質的边界的时候；就是当它在照耀了东方地平綫的無限燦爛中顯身出來，使那些突然間被驚醒而發覚人生意义的异邦人，也把它認为是自己人的时候；可是不能靠現在來認識印度，現在它已退縮到了一个幽暗狹小的藩籬之內，孤高自負，智慮貧乏，死兜圈子，無意义地重复着那已經丧失了它的光輝的过去，而不能对未來的人有什么啓發。”

不但要在时間上追溯过去，并且要游歷亚洲各國，即使不是身体去，也該用思想去；在那些地方，印度曾在許多方面有所傳播而遺留下了它的精神，它的力量和它的爱美性的不朽証据。我們之間知道我們过去有这种偉大成就的是多么少啊！而且在我們之間

認識到印度在思想和哲学方面和它在行动方面同样偉大的又是多么有限啊！关于印度的男男女女在远离祖國的地方所創造的歷史，尙有待于編纂。大多数西方人士还以为古代歷史主要是关于地中海的几个國家；还以为中世紀和近代的歷史是由性好爭論的小小欧洲大陸所支配。他們在作未來的計划时，还好像只有欧洲才应受重視，而其余的可以随意安排似的。

查理·艾利奧特爵士曾經这样寫道："那些欧洲史不憚繁瑣地敍述一些侵略者在印度的开拓事業，而給人家一种印象以为印度本國人民軟弱懵懂，而以高山海洋为边界和其余人类相隔絕；就印度在世界上的地位說來，这是欠公正的。这种描述沒有注意到印度人知識方面的成就，甚至他們政治方面的成就，其实也不能輕視。它所占領的土地即使不甚廣闊，但就和印度的距离來說，这种成就也是非常顯著的……然而这种軍事上或商業上的侵略比起印度思想的傳播是微不足道的。"①

当艾利奧特寫那篇文章的时候，他可能沒有知道在东南亞有許多新的發現，这些發現把关于印度过去和亚洲过去的那种旧观念完全洗刷一新。从这些發現中所獲得的知識应該可以加强他的論据，和証明出印度在國外的各种活动，除了傳播它的思想以外都远不是不重要的。我記得大概在十五年以前，我初次讀到一种关于东南亞歷史的詳細記載时，我是多么的驚詫，多么兴奋。在我眼前展开的是新的景象，是歷史的新的看法，是关于过去印度的新的概念，于是我不得不把我所有的想法和以前的观念，加以糾正。占婆、眞臘（柬埔寨）、顏可尔（安哥）、室利佛逝、滿者伯夷突然从空虛

① 見艾利奧特："印度教与佛教"（Hinduism and Buddhism），第一卷，第四二頁。（原注）

中浮現出來，以栩栩欲生的形象加上本能的情感，來使它們的过去和現在联系起來。

塞林德罗在作战軍功和别的成就方面，都是一个偉大的人物。关于他，查利支·韋尔斯博士曾經寫过："这一个偉大的战勝者的成就只有西方歷史上知名的那些最偉大的軍人可以相比；当时，他的声名从波斯一直傳播到中國。他在一二十年間，建立起一个很大的海权帝國，并維持了五百年之久，他使印度的藝術和文化在爪哇和柬埔寨燦爛地發展起來。然而在我們的百科全書和歷史中……关于这个廣大的帝國和它的高貴的創立者竟連一个字也沒有提到……甚至連这个帝國曾經存在的事实，除了少数东方学者外，也几乎就沒有人知道。"① 早期的这些印度殖民者們的这些軍事上的功績是重要的，因为这使得人們認識出到这时为止还未被認識到的印度人在某些方面的品質和天才，但是更重要的是他們在殖民地和居留地上所建立起來的丰富的文明，这种文明曾維持了一千多年。

在最近的二十五年中，关于东南亚，即有时亦称之为大印度的这个廣大地区的歷史已經弄清楚多了。但是还存在着許多殘缺和矛盾，学者們也繼續在提出許多互相頡頏的学說。不过大体綱領是够清楚的，而且有时細節也很丰富，資料幷不缺乏，在印度書籍中常常有得提到，还有，阿拉伯旅行家的記述，尤其重要的是中國歷史的記載。此外，还有許多古时的碑文、銅版等等。在爪哇和巴里島，那里有根据印度的資料而來的很丰富的文学，幷且还常常有印度史詩和印度神話的節譯。希臘和拉丁方面也提供了一些材

① 参見"走向顏可尔"(Towards Angkor)，哈拉勃(Harrap)一九三七年版。(原注)

料。但尤其重要的是古代文物的壯丽遺迹，特别是在顏可尔和布罗蒲达(Borobudur)地方的那些东西。①

从公元一世紀起，印度殖民者一批又一批地向东方和东南方移殖，到达了錫蘭、緬甸、馬來亞、爪哇、苏門答臘、婆罗洲、暹罗、柬埔寨和印度支那，有些人还設法到达了台灣、菲律宾群島和西里伯島。甚至远在西边的馬达加斯加島，那里現在通行的語言还是印度尼西亚語夾用些梵文的詞。他們一定費了好几百年的工夫才散布到这样廣大地区的，可能其中有些地方，不是从印度直接去的，而是从一些中間的居留地再过去的。从公元一世紀起到公元九百年左右的一个时期中，似乎有过四次主要的移殖；在这个漫長时期內，一定还有許多人川流不息地向东移去。这些冒險事業有一个最顯著的特点，那就是它們顯然都是由國家組織起的。分散得很远的許多殖民地，差不多均同时开始建立，而且这些居留地几乎总是設在战略要冲，或是設在貿易要道上。它們的名字也是取的旧印度名字，像現在大家知道的柬埔寨，从前就叫柬埔查，它是古时印度健馱罗或称喀布尔流域地方的一个有名的城市。这本身就表示出那次移殖的大概年代，因为在那时健馱罗（阿富汗）一定是亚利安印度的一个重要部分。

是什么东西引起了这种非常的越过驚濤駭浪的重洋远征呢？是什么巨大的推动力在促使他們呢？除非前几代或前几世紀曾經有个别的人或小团体为了貿易而渡过海洋，这种大規模的移殖是

---

① 参考馬章达博士所著"古代印度在东南亚的殖民地"，加尔各答一九二七年版；"金島"(Svarnadvipa)，加尔各答一九三七年版；又参考大印度协会發行的有关各种刊物，加尔各答版。（原注）

不会想得到，也不会組織起來的。在最古的梵文書中，这些东方的國家曾被含糊地提到过；要辨認出書中所提到的名字，往往不很容易；但有时也并不困难。爪哇这个地名很清楚是从"Yava dvipa"就是產粟的島(Island of Millet)这一名字來的。在印度，甚至到現在，爪哇一字还是作大麥或粟解。那些古書里提到的其他名字，也常常和礦產、金屬或和一些工業或農業產品有关。这种命名方法本身就叫人联想到貿易。馬章达博士曾經指出："如果文学可以認为是群众思想的公正的反映，那么在公元前和公元后的最初几个世紀中，印度人最热烈的爱好就是貿易和經商。"所有这些都表明經济在擴展，也表明他們时常在追求远方的市場。

在公元前三世紀和二世紀中，貿易逐漸增加，跟着这些冒險的貿易商之后，可能就有僧侶参加，因为那正是阿育王朝以后的一个时期。梵文所寫的古代故事中就有很多关于危險的海上航行和船只遭难的記載。希臘和阿拉伯的記載都証明至少在公元后一世紀那样早的时候，印度和远东之間已有定期的海上來往。馬來半島和印度尼西亚群島正处在中國和印度、波斯、阿拉伯以及地中海的直接的貿易航綫上。这些國家除了它們地理上的重要性以外，还有貴重的礦物、金屬、香料和木材。馬來亚从前是，現在还是以錫礦著名。最早的几次航行，大概是沿着印度的东海岸——羯餕伽、奥利薩、孟加拉、緬甸，一直到馬來半島。后來，从印度东部和南部起的直接航路也發展了。很多中國香客就是通过这一条航路來到印度的。公元五世紀时，法顯曾路过爪哇，他抱怨那时爪哇有很多异教徒，这是指那些信婆罗門教而不信佛教的人而言的。

很明顯，在古代印度造船業是一行很發达兴盛的工業。我們有一些关于那时船舶建造的詳細記載。很多印度港口的名字曾被

提到过。公元二世紀和三世紀的印度南部安度罗貨幣，上面印有双桅船的紋样。阿旃陀壁画繪有战勝錫蘭的情形，还可以看到战船上裝有大象。那些原來是印度居留地而后來發展成为龐大的土邦和帝國，它們主要是重視貿易的海軍國家，因此它們控制了海上航綫。它們在海上互相爭雄；至少有过一次，它們中間的一个曾向印度南部注輦國挑衅。可是注輦人在海上也是强有力的，他們派遣了一支海軍远征隊，把塞林德罗帝國征服了一个时期。

一段公元一〇八八年的坦密耳碑文是很有趣的，它涉及一个“一千五百人的行会”。顯然这是一个貿易商的团体；他們被描述成为“勇敢的人，生來就是为的游歷各國，从克立塔（Krita）时代开始，他們由水陸兩路到过六大洲的許多地方，買賣各色各样的东西，例如馬、象、宝石、香料、葯材，不論批發或是零售，他們都做。”

这就是印度人民早时开拓殖民地的冒險事業的背景。貿易和爱好冒險以及擴展慾把他們吸引到了那些东方的土地上去；古老的梵文書籍給那些地方起了一个容易意会的名字，叫做斯瓦那不米，即黃金國的意思，或称为斯瓦那維帕，即黃金島。这名字本身就含有誘惑性。早时期的殖民者定居了下來而更多的人跟着前往，这样，一种和平的滲入就繼續下去。印度人和他們所發現的別的种族融和起來，混合的文化也就發展了。可能等到了这个时候，政治成份才从印度方面前來；就是有些刹帝利王子和貴族子弟的來到，他們來的目的，在乎追求奇遇和統治。有的人根据名字的相似，認为前往各处的人，很多是从在印度分布很廣的馬尔瓦族人(Malva)中而來，所以称为馬來族（Malay），他們在整个印度尼西亞占着極重要的地位。中印度的一部分，至今还叫做馬尔瓦(Malwa)。人們以为早期的殖民者是从东海岸奥利薩的羯餕伽移过去

的；但为移殖事業做过有組織的努力的倒是南部的印度帕那瓦王國。在东南亚成为極有名的塞林德罗王朝就据說是从奥利薩移过來的。那时奥利薩是佛教的一个堡壘，但統治的王朝却是婆罗門教徒。

所有这些印度殖民地均位于印度和中國这兩大國和兩大文化之間。其中有些在亚洲大陸上的，实际上就和中華帝國的边疆为鄰；其他殖民地是在中印之間的直接貿易通道上。因此，它們都受到这兩个國家的影响，而一种混合的印中文化亦由此成長起來了。这兩种文化又具有这样的性質：它們之間幷無冲突，由各种不同形式、不同內容形成的混合式样的文化就成長起來了。在大陸上的國家——緬甸、暹罗、印度支那它們受中國的影响比較多；而許多島和馬來半島就多一些印度的特征。关于政治方式和人生哲学这些东西通常來自中國；宗教和藝術就來自印度。大陸各國的貿易大部依賴中國，因此他們常有使節交換。但是甚至在柬埔寨，在顏可尔的偉大的遺迹中，到現在为止所發見的藝術方面的影响，只有來自印度的一种。印度藝術是具有韌性和適应性的，在各國內它重新花枝怒放，而且有着很多新的式样，但从印度傳來的基本特征却总保留着。約翰·馬紹尔爵士曾提到过这种"有着非常的生命力和韌性的印度藝術"，他幷指出印度和希臘这兩种藝術是怎样地具有一种共同的力量，那就是"它們自己能灵活地去適应那些与之接触的每一个國家、种族和宗教的需要"。

印度藝術的基本特性來自和印度的宗教与哲学見地有关联的某些理想。宗教从印度傳播到所有这些东方地区，因之藝術的基本观念也就傳播过去。可能早时的殖民地确实都信奉婆罗門教，佛教傳布則較迟。这兩种宗教就像朋友一样幷存着；从而各种形

式的混合的民間信仰也兴起了。这种佛教主要是一种容易適应环境的大乘教，不过在当地習俗与傳統的影响下，勿論是婆罗門教或是佛教可能都已失去原來教义的純粹性。在后來的年代中，一个佛教國家和一个婆罗門教國家之間，曾有过許多次激烈的冲突，然而这些主要是为的控制貿易和航海綫的政治的和經济的战爭。

这些印度殖民地的歷史足有一千三百年之久或者还要更長一些，从公元一世紀或二世紀之初一直到十五世紀末期为止。最初几世紀的情形不很清楚；除了知道有过許多小的國家之外，别的就不大曉得了。这些小國家逐漸地把他們自己的地位巩固了，到五世紀就形成了許多大的城市。到八世紀，从事航海業的帝國就兴起了，其中一部分是中央集权的，但同时也是在很多地方行使一种不巩固的宗主权。有时这些屬地独立了，甚至敢于攻击中央政权，这就使我們对于那些年代的情形混淆不清。

这些國家之中最大者是塞林德罗帝國，或称室利佛逝帝國；到公元八世紀，它成为整个馬來群島中海陸兩方最有力的國家。直到晚近，还以为它的起源和它的首都是在苏門答臘；但据后來的研究，它是在馬來半島开始的。在它極盛时代，它包括馬來亞、錫蘭、苏門答臘、爪哇的一部分、婆罗洲、西里伯、菲律宾和台灣的一部分，它可能还在柬埔寨和占婆（安南）行使过宗主权。它是一个佛教帝國。

但是，在塞林德罗王朝成立并巩固这个帝國很久以前，就已經有了几个强有力的國家在馬來亞、柬埔寨和爪哇兴起了。在馬來半島的北部，靠近暹罗的边界，那里有非常多的遺迹。惠更生說道："这些遺迹指明在那些地方以前存在过强有力的國家，并且有过一种高度水平的財富和豪華。"在占婆（安南）公元三世紀时，就有一

个城叫判度蘭甘；在五世紀，柬埔査变成了一个大城市。到九世紀，有一个偉大的統治者叫做闍耶跋摩，他統一了比較小的几个土邦，建立了这个柬埔寨帝國，建都于顏可尔。柬埔寨大概时常是屬于塞林德罗宗主权下的國家，但这一定只是名义上如此，因为在公元九世紀，柬埔寨就恢复了它的独立。它在一連串偉大的統治者和偉大的建設者之下繼續了差不多四百年的統治，这些大人物是闍耶跋摩、耶蘇婆曼、因陀罗跋摩和苏耳雅凡門。它的首都，在亚洲变得很出名，被称为"壯丽的顏可尔"，有一百万人口，比凱撒时代的罗馬还大还輝煌。靠近城市有一座巨庙叫做顏可尔殿。这个柬埔寨帝國一直繁荣到十三世紀末。在一二九七年訪問过該地的一位中國使節寫过一篇記錄，叙述这首都的富有和華丽。但是突然間它崩潰了，突然到这样程度，甚至有些建筑工程就一直停留着沒有完工，当时那里有外來的侵襲，也有內部的紛乱，但主要的灾难可能是湄公河的淤塞，使該城入口变成一片湿地，因此才把它放弃。

在公元九世紀的时候，爪哇也跟塞林德罗帝國脫离关系；但即便如此，塞林德罗直到十一世紀仍旧繼續是印度尼西亞的領導力量，当它們和印度南部的注輦國發生冲突时为止。注輦战勝了，并且在印度尼西亚的一大部分土地上統治了五十多年。注輦人撤退后，塞林德罗又恢复过來，繼續成为一个独立國家，再維持了近三百年。但它不再是东方海上最强的國家了。十三世紀时，帝國开始瓦解，从中兴起的是爪哇和泰國（暹罗）。到十四世紀的下半世紀，爪哇就完全征服了室利佛逝的塞林德罗帝國。

那个时候已經变得卓越顯著的爪哇國家，有过一段長的歷史。它是一个婆罗門教的國家；虽有佛教傳入，它仍然繼續信奉那更

古老的宗教。它对室利佛逝的塞林德罗帝國的政治經济勢力，加以抗拒，甚至在它本身已被塞林德罗占領了一半以上的土地的时候，还是如此。組成这个爪哇國家的是一些習于航海的人群，他們志在貿易，它們酷好兴造巨大的石头建筑物。本來，这个國叫做新加薩利王國；到一二九二年，一个叫做滿者伯夷的新城市建立起來了，从这个城的基礎上再加以發展就成为滿者伯夷帝國；它繼室利佛逝而为东南亚的最有力量的國家。滿者伯夷侮辱了忽必烈派去的几个中國使節，因此受到了中國远征軍的懲处。可能爪哇人就从中國人那里学会了使用火葯，这也帮助了他們自己最后去战勝塞林德罗。

滿者伯夷是一个高度中央集权和不断擴張的帝國。据說它的稅收制度很健全，它特别注重貿易和它的殖民地。政府組織有商業部、殖民部、公共衛生部、軍务部、內政部等等；还有一个最高法院，里边有好些法官。这个帝國組織得这样好，眞是一件令人驚奇的事。它主要的事务是从印度到中國的貿易。苏希塔皇后就是它們的有名执政者里边的一人。

滿者伯夷和室利佛逝之間的战爭是非常殘酷的。虽然滿者伯夷獲得了完全勝利，可是新的冲突的种子已經播下了。在塞林德罗國的廢墟上与許多分子，特别是阿拉伯人和伊斯蘭教徒的轉教的分子联結起來，馬來亚的勢力就在苏門答臘和麻六甲地方兴起了。很久以來一向为印度南部或印度殖民地所掌握的东方海上霸权現在轉入了阿拉伯人手中。麻六甲作为貿易的偉大中心和政权的所在地，变得很有名了。伊斯蘭教也傳遍了馬來半島和其他各島嶼。就是这个新兴勢力在十五世紀末最后結束了滿者伯夷帝國。但几年之內，到一五一一年，在阿布奎基率領下的葡萄牙人前

來占領了麻六甲。欧洲人利用了它的新發展着的海上势力到达了远东。

十七　印度藝術在國外的影响

这些古代帝國和古代王朝的記載，对于好古者固然有益，但对文化史和藝術史方面更为有用。从印度的观点來說，这些史料特别重要，因为在那里發生作用的和在各种不同方面顯示出生命力与天才的正是印度。我們看見它生气勃勃地在多方面發揮它的飽滿精力，不僅把它的思想，并且把它的别种理想，把它的藝術、貿易、語言、文学和政治方式傳播到遙远的地方。那时，它不停滯，不超然，也不因高山海洋的阻隔而孤立起來。它的人民越过了那些崇高的大山、凶險的海洋，建立了像累內·格罗塞所說的“一个在政治方面和大希臘一样缺少組織，但在道义方面却和大希臘同样的和諧調协的大印度”。事实上，甚至这些馬來國家的政治組織，也是高度的組織，虽然它并不是印度政治机構的一部分。格罗塞提到了印度文化所傳播到的較廣的地区道：“在伊朗东部的高原，在塞林岱雅沙漠中的綠洲，在西藏、蒙古和满洲的不毛之地，在中國和日本这許多开化很早的地区，在印度支那的許多原始的蒙人和吉蔑人以及其他部落居住的地方，在馬來亞—玻里內西亚人的許多國家內，在印度尼西亚和馬來亚，都留着印度那种高超文化的不可磨滅的特征，不僅是在宗教方面如此，在藝術和文学方面也是如此；总之，在所有精神方面的各种比較高級的东西方面，莫不如此。”①

---

① 累內·格罗塞：“东方的文化”，第二卷，第二七六頁。（原注）

印度文明，特别在东南亞各國生了根，关于这种証据，今天在那里遍地都可以找到。在占婆、顏可尔、室利佛逝、馬查帕亦提以及其他地方，都有学習梵文的主要中心。在那里建設起來的各个國家和帝國的統治者所用的名字就是純粹的印度和梵文名字。这并不是說他們都是純粹印度人，但这意味着他們都印度化了。國家典礼是印度式典礼，举行典礼时所用的是梵文。所有國家官吏都用的是旧时的梵文官衔；不僅在泰國，就是在馬來亞的許多伊斯蘭教國家內，有一些这样的官衔和名称，一直沿用到現在。在印度尼西亞許多地方的旧文学中，充滿了印度的神話稗史。有名的爪哇和巴里①舞是由印度傳來的，巴里这个小島，直到近代还的确大部保持着它旧时的印度文化，甚至印度教还継續存在。寫字的藝術从印度傳到了菲律宾群島。

在柬埔寨，它們用的字母是从南印度吸取來的，很多略为变体的梵文的詞也被采用。他們的民法和刑法系根据印度古代立法者摩奴所立的法律。在受了些佛教影响而略加变化后，已被編成柬埔寨近代法制中的法典。②

但超乎一切，受到印度影响最顯著的，是在那些旧印度殖民地的壯丽的藝術和建筑方面。原來的風格有了一些改变，使它和当地的特征相適应相融合，由于这种融合，顏可尔和布罗蒲达③的文物和奇妙的庙宇建造起來了。在爪哇的布罗蒲达，它們把釋迦的

---

① 巴里島(Bali)东印度群島中巽他群島之一，位于爪哇島之东。——譯者

② 雷克拉(A. Leclèie)："柬埔寨法律中的婆罗門來源的研究"(Recherches sur les origines brahmaniques des lois Combodgiennes)，轉引自查特吉(B. R. Chatterji)所著"印度文化在柬埔寨的影响"(Indian Cultural Influence in Cambodia)一書。(原注)

③ 布罗蒲达(Borobudur)在爪哇島內，有宏偉的伽藍寺遺迹。——譯者

一生事迹刻在石上。在其他地方，毘湿奴、罗摩、黑天的許多故事傳說，都用半浮雕予以記載。关于顏可尔，奥士伯特·席特威尔先生曾經这样寫道："必須立即予以肯定的是：照顏可尔現在情况來說，它应該算是今日世界上最偉大的奇迹；它是人类的天才在石器方面所已到达的最高峰之一，比起在中國所能見到的任何东西，要更为动人可爱而离奇……它是一种文明的遺物，这种文明曾飛騰远躍达到了輝煌燦爛的極点，經歷了六个世紀之久然后消滅得这样徹底，連它的名字也無人提起了。"①

在顏可尔殿大庙附近的一个廣大地区內，都是些偉大的遺迹，有人造湖沼和运河，其上有桥，还有一座大門，上面突出着"一个巨大的雕刻的人头，一張春風滿面笑容可掬、可是有点神秘难解的一个柬埔寨人的面孔，但已具有神的力量和神的美丽了"。这个面龐上露着不可思議的魅惑和乱人心意的微笑——顏可尔的笑——一再在那里顯露着。这座門通到大庙。这"鄰近的巴壤可以說是世界上最富于想像力、最奇妙的东西了。它比顏可尔殿还要可爱，因为它具有超俗的概念，仿佛是别的遙远星球上的一个城市里的一座庙宇……它感染着一种和經常蘊育于偉大詩篇的字里行間里一样的不易捉摸的美"。

顏可尔得了印度方面的啓發，但它的發展須归功于吉蔑人的天才，或者是由于兩者的融合而才產生出这种奇迹。那个柬埔寨的國王据說是建造这大庙的人名叫闍耶跋摩七世，这是一个典型的印度名字。查利支·韋尔斯博士說："当印度的領導勢力移开以

① 这一段連同下面兩段引文都是从奥士伯特·席特威尔(Osbert Sitwell)著、一九四一年版的"与我偕逃——东方見聞錄"(Escape with me——An Oriental sketch Book)一書中節錄來的。(原注)

后，印度的啓發却幷未被遺忘，但是吉蔑人的天才已經發揮出來，它从印度啓發的基礎上造出許多偉大的具有驚人活力的新观念，这与純粹从印度环境中成長出來的东西不同，而且也無法作適当地比拟的……的确，吉蔑人的文化主要是根据印度的啓發，如果沒有这种啓發，吉蔑人最多不会比中美洲的馬雅人所產生的那种野蛮粗俗的文彩高明多少；不过也該承認，这种啓發正落在大印度区域內比其他地方都好的一塊肥沃的土地上。"①

这令人联想到：在印度本土原有的那种啓發力，由于新的潮流和思想，使精神和土地都使用过度和营养不足了。其实只要印度虚心坦怀，把它的文化宝藏給予人家，也从人家那里取得它所缺乏的东西，它就会依然精神抖擻、强壯有力、生气勃勃的。但是，当它愈是一意想保全自己不受外界的坏影响，而退縮到它的蝸殼里面，它就更失掉那种啓發力，它的生活就越發变成一种麻痹而無意义的活动，一切集中于已死的过去，它的后裔丧失了創造美的藝術，甚至連認識美的能力也失掉了。

这些在爪哇、顏可尔和大印度其他地方的發掘和發現，要归功于歐洲的学者和考古家，特别是那些法國和荷蘭的学者。恐怕还有許多大的城市和文物埋葬在地下有待發現。同时据說在馬來亞的一些有古代遺迹的重要地点由于开礦或由于采取筑路材料，已被毁坏。战爭無疑地也会增加这种毁坏。

几年前，我收到一个泰國（暹罗）学生給我的一封信。他是來到泰戈尔的國际大学而正要回泰國去的。他寫道："我常自以为非常荣幸，能到这偉大而古老的亞利安人之地（聖地）來，拜倒在恩深如

① 錄自韋尔斯(Quaritch Wales)著："走向顏可尔"(哈拉勃一九三三年版)。(原注)

祖先的印度的足下以表示我的敬意。我的祖國經过印度親切的扶养并被教導着去欣賞和爱好文化以及宗教中的崇高和美丽。”这封信也許不足以作为代表，但它确乎表达了一些对于印度的一般情感。虽然它有些模糊，并且还有很多别的东西掺雜在內，但它在东南亞許多國家內，至今还繼續存在着。現在各地都兴起了一种强烈的狹隘的民族主义，只顧自己而不信任别人。对欧洲人的統治又怕又恨，但仍想模仿欧美，赶上欧美；由于印度不是独立自主，人們对它往往有些輕視，然而对印度隱隱地总还有一种尊敬和友好的情緒，因为旧日的記憶長存，人們还沒忘掉印度曾經是这些國家的母國，曾經用它自己宝藏里的丰富食粮來培养过它們的。正如希臘精神从希臘傳播到了地中海各國以及亞洲西部各國一样，印度的文化影响也傳播到了很多國家，并在那些國家留下了强有力的烙印。

席尔凡·烈維寫道：“从波斯到中國海，从西伯利亞的冰冻地区到爪哇和婆罗洲群島，从大洋洲到索哥德拉島①，印度一直在傳播着它的信仰、它的故事和它的文化。在接連不断長久的世紀中，它給四分之一的人类留下了不可磨滅的痕迹。它有权索回那由于愚昧而長期拒絕給它的在人类歷史中应有的級位，并有权保持它在象征和集人道精神之大成的那些偉大國家間应有的地位。”②

十八　古代印度藝術

由于印度的文化和藝術驚人地發展到了國外，所以有一部分

① 索哥德拉(Socotra)非洲东部之島。——譯者

② 哥薩尔(U. N. Ghosal)所著“一九一七——一九四二年大印度研究的進展”(Progress of Greater Indian Research, 1917—1942)，加尔各答一九四三年版，書中曾引述这段話。(原注)

最优秀的藝術品在印度境外出現了。不幸的是，我們古代的文物和雕刻，特別是在印度北部的，很多因年久而受到毀損。約翰·馬紹尔爵士說道："如果只知道在印度本地的印度藝術，那就只知道了事情的一半。要理解全部，我們一定要跟着佛教的脚迹，一直到中亚、中國和日本；我們一定要看它在傳布到西藏、緬甸和暹罗时所呈現的新的面貌和新的美丽东西；我們看了它在柬埔寨和爪哇那种無与倫比的偉大創造一定会肅然起敬。在这些每一个國家內，印度藝術都遭遇到一种不同的种族天才，一种不同的当地环境，而就在那些改造的影响之下，使它披上了新的外衣。"①

印度藝術和印度宗教和哲学的关系是如此密切地联系着，所以如果对于支配印度人头腦的各种概念沒有一些認識，就不容易徹底理解它。在藝術方面，和在音乐方面一样，东方和西方的观念之間有着一条鴻溝。可能欧洲中古时代的大藝術家和大建筑师比現代的那些欧洲藝術家更要感到和印度藝術与雕刻來得合調；現代的欧洲藝術家們至少有一部分灵感是由文藝复兴时期或文藝复兴以后的年代中得來的。在印度藝術中总含有一种宗教的冲动，一种看到來世的心思，大概正像那些建筑欧洲大教堂的人所具有的灵感一样。美被認为是主观的而非客观的；它是屬于精神的，虽然它也可以用美好可爱的形象或品質來表現。希臘人是为了美的本身而爱美，他們不但在美中找到愉快，并且也找到眞理；古代的印度人也爱美，但他們总設法在作品中加上一些更深远的意义，加上一些他們所見得到的內在的眞理。在有創作性的藝術作品的最

① 哥薩尔(Ghosal)在"大印度研究的進展"（加尔各答一九四三年版）中節錄利納拿特·勒·梅伊(Reginald Le May)在"暹罗的佛教藝術"中的序(劍桥一九三八年版)。(原注)

优秀的范例中，他們博得了贊賞，虽然看的人也許还不理解他們的目的所在以及支配他們的是些什么思想。在有些比較遜色的藝術作品的实例中，这种缺乏了解，由于不能跟藝術家的思想相融合，就阻碍了人們对那些藝術品的欣賞。人們对于一些不能領悟的东西总会有一种模糊不安的感覚，甚至于会有些焦燥；这样就引到了一种結論，認为那藝術家不懂藝術而完全失敗了。有时甚至会有厭惡的感覚。

我对于藝術，不論是东方的或是西方的，一点也不懂得，所以我不配談論藝術方面的事情。我对它的反应和任何門外漢一样。有些繪画、雕刻或建筑物使我滿心欢喜，使我感动，使我發生奇异的感情；但有的只不过教我有一点点高兴；有的对我簡直不發生影响，有如过眼云烟，几乎視而不見；有的使我望而生厭。我不能解釋何以会有这些反应，我也不能对藝術品的优点或缺点有什么適当的論断。在錫蘭的阿紐拉德哈浦拉地方有一座佛像，它使我非常感动，許多年來我一直把它的寫真当做我的伴侶。但在另一方面，在印度南部的几座出名的庙宇，尽是些繁瑣笨重的雕刻，它使我煩惱，使我滿怀不安。

受希臘傳統熏陶的欧洲人，最初是用希臘的观点來研究印度藝術的。在健馱罗地方和边省的希臘—佛教藝術中他們看到了一些他們所懂得的东西，而对于印度其他式样的藝術却都認为是比較次等的类型。逐漸地他們獲得了一种新的看法，于是指出：印度藝術是一种独創的有活力的东西，并非从希臘—佛教藝術中汲取而來的，后者不过是印度藝術的一种暗淡的反映而已。这种新的看法來自欧洲大陸，較來自英國者为多。奇怪的是：印度藝術在大陸上比在英國受到更多的欣賞，梵文文学也是如此。我常自

忖夺，印度和英國之間存在着的那种不幸的政治关系，对于这种情形有多大的影响。虽然也許这种想法是有点理由的；除此以外，一定还有别的和更基本的原因存在。当然有不少的英國藝術家、学者和其他人士已經比較了解一些印度精神和印度見解，还帮助發現我們的古代宝藏，并將它們向全世界介紹解釋。此外，还有許多人对印度有种温暖的友誼，并曾为它服务过，印度对他們是感激的。可是事实上，在印度人和英國人之間，还是存在着一条鴻溝，一条日益擴大着的鴻溝。在印度这方面，这种心情是比較容易了解的，至少对于我是如此，因为近年來發生过的不少事情使我們的心灵受到了深刻的創伤。在英國方面，由于不同的原因恐怕也曾發生过类似的反感，其原因之一是世界公論認为他們的行为不当，这使他們惱怒，因为他們以为过失并不在他們一方。但这种感覚比起政治还要深刻，因为它是在不知不覚的場合發生出來的，最受影响的似乎是英國的知識分子。在他們看來，印度人好像是原始罪孽的一种特别現形，因而他的一切作品都烙印着这种标記。有一位有名的英國作家，虽然他几乎不能算是英國的思想或智慧方面的代表人物，最近寫过一本書，几乎对每一样印度的东西都充滿了惡意的仇恨和憎惡。另外一位比較更杰出而具代表性的英國作家奥士伯特·席特威尔先生，在他的一本“与我偕逃”（一九四一年版）里說道：“印度这一个观念，尽管它有多种多样的驚人事物在內，还繼續是令人厭惡的。”他也提到：“那种討人厭的褻鄙下賤的品質，往往毁損了印度的藝術作品。”

对于一般的印度藝術或对于一般的印度講來，席特威尔先生所抱的那种見解是完全有理由的。我相信他是那样想法。我自己对于印度的很多东西，也覚得討厭，但对整个印度，我就不这样感

覚。当然，我是一个印度人，不管我是怎样的不肖，我也不能輕易恨我自己。但这不是一个对于藝術的見解或看法的問題这是一个重大得多的問題，这是一种对整个民族有意識的或無意識的厭惡和不友好的問題，难道果眞我們对于那些曾被我們伤害了的人們就一定要憎惡和仇恨嗎？

能够欣賞印度藝術并采用新的水平來判斷印度藝術的英國人中間，有一位名罗倫斯·秉养，另一位名哈斐尔。哈斐尔对于印度藝術的理想和基本精神特别热心。他强調認为一个偉大的民族藝術足以眞切地表現出民族思想和性格；但是只有在了解蘊藏于藝術背后的理想之后，才能够有这种体会。一个外來的統治民族誤解并輕視这些理想，这就播下了思想上生反感的种子。他認为印度藝術不是把一个狹小的学者階層作为对象的。他的本意是要使群众都能了解宗教和哲学的中心意义。“印度藝術在教育功用上是成功的，这可以从熟悉印度生活的人們所周知的一个事实中推論出來，那就是說印度的農民，按照西方的意义來說，虽然是文盲；但在世界上任何地方的農民階級中，他們是屬于文化最高的一种人。”①

在藝術方面，正像在梵文詩和印度音乐方面一样，藝術家是应該將他自己和大自然的各种气質融合起來，表現出人和大自然以及宇宙間的基本和諧的。这是一切亚洲藝術的主要性格；正因为这样，所以亚洲的藝術都有一定程度的一致性，尽管它們的种类很多，而民族的差别又这样的明顯。在印度，除了在阿旃陀的那些美丽的壁画以外，古代的画并不多。恐怕有很多已經遭到毁滅了。

---

① 哈斐尔：“印度藝術的理想”，一九二〇年版，第一九頁。（原注）

印度是在雕刻和建筑方面最为突出，正像中國和日本是以繪画見称。

印度的音乐和欧洲的音乐大不相同，它按照它自己的方式獲得高度的發展，在这方面印度也是突出的，它并且还大大地影响了亚洲的音乐，只有中國和远东是例外。因此音乐就成了印度和波斯、阿富汗、阿拉伯、土耳其斯坦之間的另一桥梁。在印度和阿拉伯文化盛行的地区，例如北非洲之間，音乐多少也是桥梁之一。在所有这些國家內，印度的古典音乐大概都是受欢迎的。

宗教方面对雕塑偶像的偏見也是在印度藝術發展中的一种重大影响；在亚洲别的地方也是如此。吠陀就反对偶像崇拜，佛教中只在較后的时期才把佛的形象在雕刻和繪画上表現出來。在馬都拉博物館中，有一座顯出充分飽滿精力的巨大的石头菩薩像。这是公元初期貴霜时代的东西。

早期的印度藝術充滿了自然主义的气氛，这可能是部分地受了中國的影响。在印度藝術史的各个階段中都可以看得出中國的影响，尤其是在自然主义發展方面，这正像印度的理想主义傳布到中國和日本之后，在許多偉大时期中曾發生过强有力的影响一样。

在公元四世紀到六世紀的笈多时代，就是所謂印度的黃金时代，阿旃陀的岩洞掘开了，壁画也被描繪出來了。巴格 (Bagh) 和巴大米也屬于这时期。阿旃陀的壁画虽然非常美丽，而且自从被發現以來就一直强烈地影响着我們今日的藝術家們，可是这样就使得他們与人生脫節，一心只想模仿阿旃陀的式样，結果是很不好的。

阿旃陀壁画把我們帶回到一个遙远的、幻夢一般的然而也是非常真实的世界里去。那些壁画是佛教僧侶画的。他們的大师早

就說过：不要接近女人，連看也不要去看她們，因为她們是危險的。然而这些画中有的是女人，漂亮的女人們，公主們，歌女們，舞女們；有坐的，有站的，还有在打扮的，也有在游行行列中的。阿旃陀的妇女造像已享大名。可見那些僧侶画家一定是如何透徹地認識塵世和那动蕩中的人生戲剧，他們繪画得如何富于情感，也像他們繪画菩薩的肅穆超塵的妙相一样。

在七世紀八世紀中，爱罗拉石窟在堅固的岩石中雕刻出來了。中央有一座巨大的盖拉沙神庙。那时的人們怎样設想得出，或者想出了又怎样將他們的概念雕出一个形体來，这眞是难于想像的。具有一座精巧雄壯的三位一体神像（trimurti）的艾勒潘达洞窟也是这时期的產物。还有在印度南部馬馬那坡蘭地方的一批建筑也是这时期的成績。

在艾勒潘达洞窟中有一座破了的舞王湿婆石像，湿婆作正在跳舞状。哈斐尔認为它就是庄嚴的概念和偉大力量的化身：“虽然这塊石头本身似乎跟着跳舞的節奏在动蕩，可是那个尊嚴的头顱还帶着那种閃耀于佛的面容上的恬靜安詳的神气。”

在英國博物館里边也有一座湿婆像。关于这个石像，艾伯斯坦曾經寫道：“湿婆跳着舞，創造了世界也毀滅了世界，他那奔放的節奏具有魔力地喚起了無窮尽的时代，他那动作也帶着咒語的魔力。英國博物館中的一小組，陈列着一个我們所見过的最为悲慘的男女殉情的画集，它顯示了其他作品所無的人类情感中宿命的成分的縮影。許多我們的欧洲諷刺画若与这些奥妙的作品相比，就成为庸俗而無意义了，因为那奥妙的作品上沒有象征派的虛飾，而是集中精力于主要方面，主要的造型方面。”①

爪哇的布罗蒲达地方有一个菩薩的头已經运到哥本哈根的戈

洛貝都德克。就形象之美而言，这个头很美；但是，正如哈斐尔所說的，这里有着更深的意义，如同由鏡子里透露出來的一样，它还顯出了菩薩的純潔灵魂，“那面容顯示出大洋深处的寧靜，蔚藍的晴空的爽朗，也顯示了不可思議的妙境。”

哈斐尔繼續說道：“在爪哇的印度藝術，有它自己的風格，这風格就將它和它所自來的那种大陸上的藝術区别开了。虽然兩者都具有同样深沉而晴朗的气質，但在爪哇的神的概念內，我們找不到和艾勒潘达洞窟与馬馬那坡蘭等印度雕刻所具有的那种嚴肅感覚的特質。在印度—爪哇藝術中，表現得比較多的是人类的滿足和欢乐，这是在他們的祖先們在大陸上經歷过好几世紀的風暴和斗爭以后，这些印度移民在他們的快乐島上家庭中享受着和平安全的表示。”②

十九 印度的國外貿易

公元后的最初一千年中，印度的貿易所及甚廣，印度商人控制了很多國外市場。在东方海面印度貿易是占优势的，它还达到了地中海。胡椒和别的香料往往用印度船只或中國船只从印度或經过印度装运到西方。据說哥特人阿拉列③曾从罗馬取去三千磅胡椒。罗馬作家們曾为了黃金从罗馬流入印度和东方以交換各种奢侈品的事实感到悲痛惋惜。

当时在印度或在其他地方，这种貿易大部分是將当地所找到

① 艾伯斯坦(Epstein)：“讓雕刻存在”(Let There be Sculpture)，一九四二年版，第一九三頁。(原注)

② 哈斐尔：“印度藝術的理想”，一九二〇年版，第一六九頁。(原注)

③ 哥特人(Goth)是三四世紀时打平罗馬帝國的一支条頓民族；阿拉列 (Alaric)是哥特族的一个領袖。——譯者

的和所生產的物資作物物交換。印度的土地肥沃，有些別國所缺乏的东西，它却出產得非常丰富，海运开通后它就將这些物資运往國外。它自已也从东方島嶼方面取得物資，而从商業运輸中博得利潤。它还有其他占便宜之处。从最早的年代起，远在别的國家开始織布以前，它就从事織布，紡織工業就已發展了。印度的紡織品运銷到远方國家。繅絲也开始得非常早，虽然它可能不及中國絲那样精巧，中國絲早在公元前四世紀就起始运入印度。后來印度制絲工業可能有了一些發展，但發展得未見怎样好。在布匹的染色方面，曾有过重要的成就，曾發明过特別方法來配制不褪色的染料。其中一种是靛青，靛青这名詞本來是从印度文演变而來，以后希臘文也加以采用①。可能就是染色这类知識大大地推动了印度和國外的貿易。

在公元后最初几世紀里，印度的化学大概要比別的國家進步得多。我对于化学不很了解，我們有一本由印度化学家和科学家的領袖萊易爵士所寫的書“印度化学史”；萊易曾訓練过几代的印度科学家。那时化学是和煉金術与冶金学緊密相关联的。那伽曷樹那是一位著名的印度化学家和冶金家，他的名字和公元一世紀的那位大哲学家（龍樹）的名字相同，因此就使人們推想他們是同一个人。但这一点是很可怀疑的。

煉鋼術在印度很早就知道了。印度的鋼与鉄在國外很受重視，特別是在作战用途上。此外，印度人还知道了幷使用了很多別的金屬，用于医药目的的金屬化合物也配制出來了。蒸餾法和煅燒法都已为人所知，医药科学亦有相当發展。虽然主要系根据自

① 靛青（Indigo）希臘字为“Indikon”拉丁字为“Indicum”，都出自印度（“Indian”）一字。——譯者

古就有的教本但到了中世紀时代在实驗方面已有很大的進步。解剖学和生理学也曾被研究过，血液循环的理論远在哈維以前就被提出过了。

科学中最古老的天文学从前就是大学里的一項正規課程，和天文学摻雜在一起的是星相学。一种非常精确的日曆安排出來了，而这种日曆至今还在通用。它是以太陽計算的陽曆，但月份根据月亮，因此要按时加以調整。和其他地方一样，祭司們，即婆罗門，对于这个日曆特别关心，因为他們是据此以定節日，預知日蝕和月蝕的正确时間，这日蝕和月蝕也有一种節日的性質。他們利用了这知識，在群众之中鼓励着那种連他們自己也明知是屬于迷信的信念和仪式，以便增加他們自己的威信。在实际方面，天文学的知識对于航海的人們是大有帮助的。古代的印度人对于他們在天文学知識方面所獲得的進步是非常自豪的。他們和大部分以亚歷山大城为基礎的阿拉伯人的天文学也有接触。

那时机械应用究竟發展到什么程度，是很难說的；但造船業是一种兴盛的工業，旧書中也时常提到各种“机器”，特别是为作战用的那些机器。这就使得一些热心而輕于置信的印度人幻想到各种复雜的机器。可是那时的印度，在制造和使用工具方面，在化学和冶金的知識方面，看起來的确并不落后于任何國家。就是这样，才使它在貿易方面占了优势，并在若干世紀中一直控制着許多國外市場。

可能它还有一种优点——它沒有那曾妨害了希臘文化和其他早期文明并阻擋了它們的進步的奴隸劳动，种姓制度固然有它的弊病，而且这种弊病还一天多似一天，但它比奴隸劳动制度要好上不知多少；就是对社会中那些最低階級的人來說，也是如此。因为

在同一种姓中，人們是平等的，而且还有一定程度的自由，每一种姓都是职業性質的，各自从事于特定的工作。这样一來，在手工和技藝方面，就有了高度的專業化和高度的技術。

二十 古代印度的数学

古代印度人旣然具有高度的智慧又热爱抽象的思想，人們自然能够期望他們在数学上有卓越的成就。欧洲从阿拉伯人学得初期的算術和代数——所以有“阿拉伯数字”的名称——但是，阿拉伯人实在是先从印度人那里学來的。印度人在数学方面的驚人進步，現在已为众所周知；人們承認現代算術和代数学的基礎很早以前在印度就奠定了。用計算架的呆笨方法和用罗馬数字那一类的数字來做計算，長期地阻碍了進步。一直等到包括“零”（○）的符号在內的十个印度数字才把人类的智力从这些束縛中解放出來，并在数学的功用上大放光明。这十个数字符号是独特無双的，与别國所曾使用过的一切符号完全不同。它們在今天是很普通而視为当然的了；不过在那时，它們之中确实孕育着帶有革命性的進步萌芽。經过若干世紀后，它們才从印度經由巴格达傳到了西方各國。

一百五十年前在拿破侖时代，拉普拉斯寫道：“印度賦予我們一种用十个数字符号來表达所有数目的巧妙方法，每个符号有它所占位置上的价值，也有它本身的絕对价值。这是一个深奥而重要的概念，但是現在看來，它表面上这样簡單，以致我們忽視了它那眞正的好处。正因为它是这样地簡單并使得一切計算非常容易，所以使得我們的算術在有用的發明之中居了第一流的地位。若想到古代最偉大的天才中的兩个人物阿基米德和阿波罗尼阿斯

并沒有这种發明，我們就更感到那个成就的偉大了。"①

几何、算術、代数在印度是起源自遙远的时代的。可能最初开始时是一种建造吠陀祭壇时制圖所用的几何代数。在最古老的書中曾經提到过用几何方法把一个正方形改为一个已知一边的長方形：$ax=c$。在今天的印度仪式中，这种几何圖形还是極普遍地被使用着。几何在印度虽有進步，但希臘和亞歷山大城在这方面的進步超过了印度。在算術和代数方面印度保持了領導地位。究竟哪一个人或哪几个人發明了这十進位制和符号"零"（〇），还不知道。就現在已經發現的來說，"零"这个符号的最早使用是在公元前約二百年的一部經典中發現的。人們認为很可能，進位制發明于大約耶穌紀元初期。"零"叫做"舜若"（*shunya*）或空無所有，本來是寫成一点的，后來才变成一个小圈。它和其他的数字一样也是一个数字。賀尔斯特德教授曾强調这个發明的非常重要性，他說道："創造零的符号的重要性，絕不是誇大的。对于这个空虛無物的东西，不僅給予一个地位、一个名称、一个形象、一个符号，并且还給予一个有用的权能，这正是它的發明者印度种族的特点。这簡直好像是把涅槃造成了發动机。沒有任何数学上的一种創造發明对于智慧和才能的一般進步能比这种發明有重大的后果。"②

另外一位現代数学家对于这歷史性的大事，極为称頌。譚济克在他所著的"論数"一書中寫道："在五千年左右的悠久时期中，

① 引自郝格本(Hogben)所著"大众数学"(Mathematics of the Million)，倫敦一九四二年版。(原注)

② 見賀尔斯特德著"算術的基礎与技巧"(On the foundation and technique of Arithmetic)，芝加哥一九一二年版，第二〇頁。这段話在大达和辛格所著的"印度数学發展史"("History of Hindu Mathemetics", by B. Datta and A.N. Singh)(一九三五年版)中引用过。(原注)

許多文明先后兴起和崩潰，而每种文明都將自己的文学、藝術、哲学和宗教傳給后世。但是人类在計算上，即最早实用藝術上，究竟有甚么实在成就呢？呆板的命数方法是如此粗糙淺薄，以致進步几于不可能，計算的方法范圍之狹隘使粗淺的計算甚至也要專家來服务……几千年來，人类使用这些方法，一点也沒有作过有价值的改善，一点也沒有在这算法中貢献过重要的概念……甚至与中世紀黑暗时代思想發展迟滯的情形相比，計算方面的歷史还是特別顯得毫無生气。照这种情形看來，那些印度無名英雄在公元初期几世紀中所發明的定位算法原理实在具有世界大事的重要性。"①

許多偉大的希臘数学家为甚么沒有發明这个原理，这是譚济克深感迷惑不解的。他說："是不是希臘人对于实用科学如此輕視，以致把教育子女的事情都交給奴隸了呢？如果是这样的話，那么希臘既發明了几何学并且在这門科学上有过高度進步，为什么連初步的代数学也創造不出來呢？現代的数学的基石——代数学，也是在印度創造出來的，并且是和定位法約在同时發明的；这豈不是也同样奇怪嗎？"

这个問題的答案可以在郝格本教授下面一段話中找到："为什么那个方法是印度人想出來的呢？为什么欧洲古代数学家沒有想到呢？为什么最先想到的是注重实际工作的人們呢？这是难于理解的。如果我們只在少数天才人物的智慧進步中求解答，而忽視那左右着最偉大的天才的整个社会机構中的習慣和思想，要解釋这些問題就有不可克服的障碍。公元一百年左右印度所發生的事

① 引自郝格本著"大众数学"，倫敦一九四二年版。(原注)

情，以前也發生过。可能現在苏联也正在發生。……若要接受这个眞理，就是要承認每一种文化之中都包含着有它自己的毁滅，除非那种文化对于教育人类群众和教育特殊天才同样地重視和关怀。"①

我們必須認定，这些重要的發明幷非單純地由于一个怪杰的一时灵感而作的超时代的行为，它們本質上是社会环境的產物，而且是適应时代的坚决要求的。要找出这种需要，要滿足这种要求当然要有高等的天才；不过假使沒有这种要求，就不会有促使尋求出路的推动力。即使有了發明，如果適合于应用这种發明的环境还未到臨，它也会被遺忘或抛弃的。从早期梵文数学書中可以看出，那种要求是存在着的，因为这些書中尽是些涉及复雜計算的通商和社会关系的問題。例如租税、債务及利息問題；合伙、实物交換、兌換和黃金成色的計算問題。社会日見复雜，大量人員參加政府工作或从事于廣泛的貿易。如果沒有簡捷的計算方法，他們是不可能繼續他們的工作的。

印度采用的"零"和十進位制打开了智力的大門，使算術和代数学可以迅速進步。随之而來的是分数，分数的乘法和除法；比例法的發現与完成；平方和平方根（連同平方根符号$\sqrt{}$）；立方和立方根；减号；三角的正弦表；圓周率（π）定为3.1416；代数中使用字母來表示未知数；一次方程式和二次方程式的研究；零的数学意义的研討。"零"是这样解釋的：a减a等于零（$a-a=0$）；a加零等于a（$a+0=a$）；a減零等于a（$a-0=a$）；a乘以零等于零（$a\times 0=0$）；a除以零得無限。負数的概念也發明了；所以4的平方根是正2

① 見郝格本著"大众数学"，倫敦一九四二年版，第二八五頁。（原注）

或負2，它是这样：$\sqrt{4}=\pm 2$。

以上和其他許多数学上的進步，可以在公元五世紀到十二世紀时代一連串卓越的数学家所著的書籍中看到。有些更早期的書籍（公元八世紀左右的蒲达耶那、公元五世紀左右的阿帕斯坦巴和迦旃衍）也曾討論过几何学上的問題，尤其是三角形、長方形和正方形。現存的一本最早的討論代数学的書是著名天文学家亞雅巴达所著。他生于公元四七六年。他只有二十三歲时就著了这部关于天文和数学的書。有时人們称他为代数学的發明人。在寫作中他至少有一部分是依靠前人的著作。在印度数学上第二位偉大人物是巴斯卡拉第一（公元五二二年）；繼他而起的是婆罗摩笈多（公元六二八年）。婆罗摩笈多也是一位出名的天文家，他寫出了关于"順雅"或"零"的定律幷作出了其他有名的貢献。此后还有許多数学家相繼而起，寫了些关于算術和代数学的著作。最后一位偉大的名人是生于公元一一一四年的巴斯卡拉第二，他寫了三本書——天文、代数学和算術。他那本算術書叫做"利拉瓦提"。对于一本討論数学的書來說，这倒是一个奇怪的名字，因为它是一个女人的名字。書中常常提到一个幼女，她常常被呼为"啊，利拉瓦提!"，而書中的問題就是向她講的。人們相信利拉瓦提是巴斯卡拉的女兒，不过幷無确切的証据。这書的文体清楚簡單，幼年人讀了易于了解。在梵文学校中，这本書現在还是被采用着，部分理由是为了它的淺易清楚的文体。

数学書籍繼續出現（公元一一五〇年的那罗衍那；公元一五四五年的加涅沙），可是这些只是重复前人的著作而已。从公元十二世紀直到近代，在印度很少有关于数学的有創造性的著作。

公元八世紀哈里發曼苏尔（公元七五三——七七四年）在位的

时期中，許多印度学者前往巴格达，在他們所帶的書籍中有关于数学和天文学的著述。印度数字可能在更早的时期就已到了巴格达，不过第一次有系統的傳播是在这个时期。亞雅巴达和別人所著的書也譯成了阿拉伯文。这些書对于阿拉伯世界的数学和天文發展影响極大；印度数字也傳入了阿拉伯。在当时，巴格达是一个大的学術中心，希臘和犹太学者帶了希臘哲学、几何学和科学聚匯于此。整个伊斯蘭教勢力圈从中部亞細亞到西班牙都受到了巴格达文化的影响；用阿拉伯文譯出的印度数学方面的知識也傳遍了这个廣大的区域。阿拉伯人把数字叫做“印度数字”(“Figures of Hind”)，阿拉伯文字中的数字是“兴德薩”(Hindsah)，意思就是“从印度來的”(From Hind)。

新的数学就从阿拉伯勢力圈、也許是通过西班牙摩尔人的大学(Moorish Universities of Spain)傳入欧洲，为欧洲数学打下了基礎。使用新的数字在欧洲曾遭到反对，因为它們被認作异教徒的数字；經过数百年之后，这些新数字才得到普遍的使用。据現在知道的，最早是在一一三四年的西西里貨幣上用过；英國最早的使用是在一四九〇年。

这点似乎是很清楚的，关于印度数学的一些知識，特别是关于数字位值的知識，甚至在正式使節將書帶到巴格达之前就已深入西部亞細亞。一位叙利亞的僧侶学者，因希臘学者傲慢自大、輕視叙利亞人而深为不悅，作了不平之鳴；其中有一段很有趣味的記載。塞弗拉斯·塞柏克特是他的名字，他住在幼發拉底河畔的寺院中。在公元六六二年所寫的那篇文章中，他企圖指出，不論在哪方面，叙利亞人并不在希臘人之下。为了要举出实例，他提到了印度人；他說道：“我將避免討論印度人的科学，他們和叙利亞人不

同。我不去討論他們在天文科学中的微妙的發現，那要比希臘人和巴比倫人的發現更为巧妙；他們的难于形容的計算方法我也不加討論。我只想指出：这种計算方法是用九个符号來做的。如果有一般人認为他們能說希臘話就自以为达到了科学的頂点，假如他們知道了印度人的計算法，他們就会确信还有别的人也懂得一些东西的。"①

談到印度的数学就不能不令人想到近代的一个非凡的人物——斯里尼瓦薩·罗摩努占。他出生于印度南部一个貧窮的婆罗門家庭，沒有机会去受適当的教育，只得在馬德拉斯商埠企業联合所充当書記。但他那無可抑制的本能天才随时流露，在空閑时間他总在玩着数字和方程式。由于一个幸运的机会，他引起了一位数学家的注意，这位数学家就把他的一部分業余作品寄往英國劍桥大学。大学方面对他的印象很好，为他安排一筆奬学金。于是，他离开書記工作而入劍桥大学。在一个很短的期間內，他做出了有很大价值和驚人創造性的成績。英國皇家学会破例任他为会員。可惜兩年后，当他三十三歲时，大約是由于肺病而死去了。我記得，朱里安·赫胥黎教授曾在某处称他为本世紀最偉大的数学家。

罗摩努占的短促的一生和过早的死亡正可以代表印度的情况。在我們廣大人民之中能受到一点教育的何其少，因飢餓而在死亡边緣上掙扎的何其多；就是在那些受到一点教育的人們中，除充当薪金远比英國失業人員救济金为少的机关小职員外，别無其他指望的人为数又何其多。倘若生活向他們开門，給予他們粮食、

① 大达、辛格(B. Datta and A. N. Singh)所著："印度数学發展史"(一九三三年版)，曾引述这段話。我从此書中得了不少关于数学方面的材料，附此致謝。(原注)

教育、健康的生活条件和成長發展的机会，那么在这廣大群众中，將会出現多少卓越的科学家、教育家、技術員、实業家、作家和藝術家來协助建設新印度和新世界啊！

二一 發展与衰微

在公元最初一千年中，印度經过若干次盛衰、成敗，与外來的侵略成份有过多次的斗爭冲突，也遭遇过不少內部的荆棘灾难，然而这仍不失为一个民族生活活潑旺盛的时期，它精力煥發地直朝着各方面發展。文化發展成为一种丰富的文明，在哲学、文学、戲剧、藝術、科学和数学各方面百花齐放。印度的經济發展了，印度的眼界开闊了，别的國家也在它視綫之內了。它和伊朗、中國、希臘世界及中亞的接触增加了，尤其是它对东方海面有着一种强有力的欲望，这就導致印度殖民地的建立，也使印度文化傳布远及國外。在这一千年的中叶，即从公元四世紀初到公元六世紀的这期間，笈多王朝繁荣兴盛而成为这廣泛的知識和藝術活动的保护者和标志。那就是称为印度的黃金时代或全盛时代。这时代的作品就成为經典的梵文文学，它顯露着恬靜沉着的气質、自信心和一种自豪的热情——这是由于幸而生在这样一个文化的全盛时代而感到的自豪。这样就驅使着他們要將他們偉大的智慧和藝術方面的能力發揮到頂点。

然而甚至在这黃金时代結束之前，軟弱和衰微的征象已經顯然可見了。从西北來的白匈奴接連着分批侵入；他們虽然一次又一次地被击退，可是他們仍旧一再重來，逐步蚕食而慢慢地到达了印度北部。他們甚至在整个北部建立了他們的統治势力达半世紀之久。直到那偉大的笈多王朝的最后一代尽了很大的努力和印度

中部的統治者耶蘇婆曼結成同盟，才把匈奴驅逐出去。这个拖得很久的冲突在政治上和軍事上都把印度削弱了，也許就是因为印度北部遍地都有了很多匈奴人的居留地，才逐漸在印度人民中間產生了內部的变化。固然匈奴和其他的外國人一样都曾被吸收同化，但他們留下了他們的特征，使印度—亞利安民族旧有的理想冲淡了。关于匈奴的古代記載中充滿了他們那些与印度作战和政治标准迥然不同的極端殘暴和野蛮行为。

到公元七世紀戒日王执政时代，在政治和文化都有一种复活和复兴的气象。鄔闍衍那(現代的优禪尼)从前曾經是笈多王朝的輝煌的首都，如今又变成藝術和文化的中心，并且是一个强盛王國的重鎮了。但在以后的几世紀中，这种复兴气象又复衰退消逝。在公元九世紀，古甲拉特的米喜拉·波闍在印度的北部和中部使一个統一的國家巩固起來，并建都于曲女城。这时候又有过一次文学复活現象，中心人物是拉家舍加拉。到公元十一世紀初，另一个波闍(Bhoja)露了头角，他是一位精明强干而有吸引力的人物，鄔闍衍那就再度成为偉大的首都。这位波闍是非常有能力的，在許多方面都有特出之处。他是一位文法学家兼辞典編纂者，并且对医学和天文学感到兴趣。他又是一位藝術和文学的建立者和奬励者，他本人也是一位詩人和作家，据說曾經寫过很多作品。他的名字已經成为民間的神話和傳奇的一部分，象征着偉大、淵博和寬厚。

但尽管有这些光明的外貌，好像总有一种內在的弱点在腐蝕着印度，这不但影响它的政治地位，而且也影响了它的創造性的活动。这是何时的事無法确定，因为这是迟緩而不知不覺地發展的过程，影响印度北部較早于南部。的确，不論在政治方面或是文化

方面，南部都变得更重要些。也許这是由于南部避免了那因侵略者的战爭風波而造成的繼續不断的緊張情况；也許那时有很多作家、藝術家和营造师都移居到南方來躲避北方那种不安定的情况。南方的許多强大王國和它們的輝煌宮廷一定曾吸引了那些人，一定給了他們以做創造性工作的机会，这种机会，是他們在别处得不到的。

虽然北方沒有像过去那样屡次統治着全印度而且它还分裂成为几个小國家，可是在那里生活仍很丰富，也还拥有許多文化和哲学活动的中心。貝拿勒斯像过去一样，仍旧是宗教和哲学思想的中心，凡是有人提出了新的学說或是对旧学說提出了新解釋，就必須到貝拿勒斯來証明他的主張是否正确。克什米尔長久以來就是佛教和婆罗門教的偉大的梵文中心。許多偉大的大学發达起來了，其中最著名的一个叫那爛陀，它的学術地位在整个印度受到尊重。到过那爛陀就是有文化的标志。進这所大学不是容易的，入学資格限于那些达到一定水平的人們。它是專門注重高深的研究工作的，中國、日本和西藏，甚至据說朝鮮、蒙古和布豁都有学生被吸引到这里來求学。除了宗教和哲学科目（佛教、婆罗門教都有）外，非宗教性的和实用的科目亦予傳授。大学內有一个藝術学院、一个建筑系、一个医学院、一个農業系；还有牛奶場和家畜場。大学里的文化生活据說就是些生动的辯論和討論。印度文化的傳布到國外，大部就是那爛陀大学里出來的学者們所做的事業。

在比哈尔地方靠近近代的巴伽尔浦尔，有一所毘訖罗摩尸罗大学，在加提雅瓦尔地方有一所伐拉彼大学。鄔闍衍那大学在笈多王朝时代也享有盛名。在南方还有安拉瓦提大学。

然而，在这一千年終了的时候，一切都好像是一个文明的午后

景象，紅光煥發的早晨热情早已消逝，如日方中的全盛也已成为过去了。但在南方却依然精气横溢，并且还繼續了好几世紀。至于那些印度的國外殖民地，一直到公元一千五百年左右，它們的生活还是積極而旺盛的。然而心臟似乎已經硬化了，脉息也跳得慢了，这种硬化和衰弱还逐漸蔓延到了四肢。自公元八世紀的商羯罗以后，哲学方面就沒有產生过偉大的人物，虽然有过一連串的評論家和辯証学者先后出現；甚至連商羯罗也是來自南方。那种好奇的意識和智力上的進取精神都讓位于生硬的形式邏輯和缺乏生气的辯証法了。婆罗門教和佛教都退步了，各种低級的崇拜方式倒随之兴起，特別是一些神秘宗派以及对于瑜伽学派的曲解。

在文学方面，跋婆蒲提（公元八世紀）是最后一个偉大人物。許多書籍繼續在寫作着，只是文体变得愈來愈錯綜复雜了，旣沒有新鮮的思想，也缺乏新穎的詞藻。在数学方面，巴斯卡拉第二（公元十二世紀）是最后一个偉大人物的名字。在藝術方面，哈斐尔却把我們引得有点超过这个时期了。他說表現的形式直到公元七世紀八世紀在藝術上才达到尽善尽美的境界，那正是印度產生出大部分偉大的雕刻和繪画的时期。照他說來，从公元七世紀八世紀到十四世紀才是印度藝術的偉大时代，相当于欧洲哥特式藝術發展的最高峰。他还补充說，到了公元十六世紀古代印度藝術創造性的冲动才开始顯著地减弱下來。我不知道他这种判断的正确性有多大，但是我想像甚至在藝術的田園里对于旧的傳統而論，也是印度南部比印度北部保持得長久。

最后一次的主要对外移殖是在公元九世紀發生于印度南部，但此后南部的注輦王朝一直到公元十一世紀为止还繼續是一个强大的海权國，那时他們还战敗并征服了室利佛逝。

我們由此可見，印度是正在逐漸枯竭，正在逐漸丧失着它的創造天才和生命力。这个过程很慢，它延續了好几世紀，是由北方开始，最后才轉到南方的。这种政治的衰退和文化的停滯不前，究竟是些什么原因呢？是不是純粹因为年代長久了会对文明有所侵害，像人一样地会衰老呢？还是因为一种浪潮作用，前前后后地推动着的关系呢？或者还是外來的侵襲和客观的原因应該負責呢？拉德哈克里希南認为由于政治自主的丧失，印度哲学也失掉了它的生命力。席尔凡·烈維寫道："梵文文化随着印度的自由一齐丧失；一些新的語言，新的文学侵入了亞利安人的土地，并把梵文文化从这些地方赶走，使它只得在大学中避难而沾染了学府中的迂腐学究气味。"

所有这些看法都是正确的，由于政治自主的丧失就不可避免地会引起文化的衰敗。但是，除非已經先有了某种衰敗現象，政治自主怎样会丧失呢？一个小國可能易于为一个比較强大的國家所征服，但一个像印度这样大、这样發达并且具有高度文化的國家是不会屈服于外來的攻击的，除非它內部先自衰敗，或是侵略者拥有一种較高明的作战技術。印度自己內部的衰敗在这一千年的末期是已經看得很清楚的了。

在每一种文明生活中，总会有反复的衰敗和分崩离析的时代，在印度从前的歷史中也有过这种时代。但是它曾渡过难关并使它自己重新獲得青春，有时它暫时退縮到蝸殼之內，随后又帶着新鮮飽滿精力浮現出來了。总还保持着一个具有动力的核心，一有新的接触它就重新振作而發展起來；和旧的虽有些不同，可是还与它保持着親密的联系。那么，这种適应环境的能力，这种曾經这样时常把印度拯救出來的灵活运用的精神，是不是已經沒有了呢？是

不是印度的那种呆板的信仰和日益僵化的社会組織使它的思想也变成僵硬了呢？因为生活如果不改善、不進化，那么思想的進化也要停止了。印度長时期以來就是一个把实际行动上的保守和思想上的激發二者奇妙地結合起來的國家。那种思想必然影响了实际行动，虽然这种影响是很自然的，并無輕視过去的意思。“但是，他們的眼睛所閱讀的虽是旧文字，而他們的智慧在旧文字中所看到的却是新思想。印度在不自知不自覚中自己已轉变了。”然而如果思想丧失了它的激發性和創造力而成了腐朽而無意义的行动的馴服的随从者，含含糊糊地喃喃着一套陈腔旧調，并且害怕一切新的事物，那么生活就变得停滞不动而且被束縛住而困于自己所造的牢監里了。

我們有着很多关于文明崩潰的例証，其中最顯著的恐怕要算欧洲的古典文明——它在罗馬敗亡时也就完結。远在罗馬亡于來自北方的侵略者之前，由于它自己內部的弱点，它已經瀕于崩潰的边緣了。一度曾經擴張的經济，早就萎縮而帶來了一系列的困难。城市工業衰敗了，原來很繁荣的許多城市一步一步地变得微小而貧窮了，甚至連土壤的肥沃性也迅速地失去了。帝王們試用了很多应急的方法來克服他們的不断增加的困难。他們对商人、手藝人和工人施行过强制的國家管理办法，使这些人固定于特定的职業。有很多种职業甚至是禁止某些团体以外的工人參加的。这样有些行業事实上就变成了种姓。農民变成了農奴。但所有这些表面上的努力并沒有能够制止衰敗，相反地，甚至使情况更坏下去，于是罗馬帝國就崩潰了。

印度文明并沒有这种戲剧性的崩潰，尽管有那么些坏的情况發生，它还是表現出了驚人的持久力；但是逐漸增加的衰退情景还

是看得出來的。我們很难列举詳尽的記載以說明在公元后一千年的尽头时印度的社会情况究竟怎样。但是我們可以相当确切地說，印度在擴展中的經济已告結束，而且已經有了萎縮的强烈的趋势。这可能是由于印度社会組織——以种姓制度为主要代表——日益頑固化和閉关主义的必然的結果。那些到过國外的例如到东南亚去的印度人，他們的思想、習慣或在他們的經济方面就不是这样生硬呆板，他們就有發展和擴張的机会。因此他們在那些殖民地內，繼續兴盛了四五百年，表現出他們的精力和創造力；而在印度它自己，那种閉关主义的精神破坏了它的創造能力，而养成了一种狹隘的、小集团的和地方性的眼光。生活变成了定型，每个人的职業是固定而永久的，和別人很少关系。至于为了保衛國家而作战，那是刹帝利的事情，別人不感兴趣，或者甚至不准参与。婆罗門和刹帝利对于貿易和經商是輕視的。下級种姓的人沒有受教育和發展的机会，但他們却被教育去服从那些地位較高的人。城市經济和城市工業虽然極其發达，而國家的組織在許多方面却是封建式的。就是在作战技術方面，恐怕印度也已經落后了。如果不將社会組織改变，不將才能和精力的新泉源解放出來，那么在那种情况之下是不可能有什么顯著的進步的。种姓制度就是这种改变的障碍。尽管它曾經把它所有的优点和穩定性都給予了印度社会，可是它本身就帶着毁滅的种子。

印度的社会組織（我以后將在本書中作更詳細的討論）曾經給予印度文明以一种驚人的穩定性。它將力量和团結力給予了集团，但这样就阻碍了擴展和更大的团結。它曾發展了手工業、技藝、貿易和商業，但往往只限于个別的团体之內。这样，特种类型的活動就成了世襲的，此外，还有一种要避免新式工作和新活动的

傾向，將自己局限于旧的規范內，限制進取和限制革新的精神。在某种有限的范圍內，它給予一定程度的自由，但这牺牲了比較大的自由的成長，并且付出了非常大的代价，因为它把多数的人永远关在社会階梯的底層，剝夺了他們成長的机会。只要那种組織留得有發展和擴張的路徑，它是帶着進步性的；但当它到了可以發展的最高限度的时候，它就变得停滯、不進步，再过些时就更是不可避免地要倒退了。

正由于这样，在知識上、在哲学上，在政治方面，在作战的技術和方法方面，在关于外界的知識和接触方面，在萎縮的經济方面，都全面地衰敗了；一种地方意識、封建的小集团的感覚反倒成長起來，而牺牲了那比較大的作为一个整体的印度的观念，和牺牲了在萎縮中經济。然而，像以后的歲月所表明的一样，那种旧的組織还拥有它的生命力和驚人的頑强性，还有些灵活性和適应的能力。正由于这样，它能够設法生存，能够从新的接触中和思潮中得到益处，有时甚至得到些進步。然而那進步总是被旧日中过多的遺物束縛住而受到阻碍了。





第六章 新的問題

一 阿拉伯人和蒙古人

当戒日王在印度北部統治一个强大王國的时候，中國为参謁聖地而來的学者玄奘在那爛陀寺院讀書，这时伊斯蘭教也正在阿拉伯形成。伊斯蘭教是作为一个宗教势力和一个政治势力來到印度的，并造成了許多新的問題，但我們应当知道它是經过長时期以后才在印度的局势中引起很大的影响的。它差不多費了六百年的时間才到达了印度的中心，伴随着政治上的征服，它已經多所改变而它的領導人們也不同了。热情奔放、精力充沛的阿拉伯人們發展了他們的势力，从西班牙起到蒙古的边疆为止，都是他們征服的地方，他們帶來了一种燦爛的文化，但并未到达印度本土。当它們到达印度的西北边境时，就停留在那里了。阿拉伯的文明逐漸凋謝，而土耳其的各种部落却在中亞和西亞崛起了。就是这些土耳其人和从印度边地來的阿富汗人，把伊斯蘭教当作一种政治力量帶到了印度。

几个歷史上的日期也許可以帮助了解这些事实。伊斯蘭教可以說是跟“希拉特”(Hijrat，意即离别、逃亡)一同开始的，那就是穆罕默德的在公元六二二年从麥加动身到麥地那的时候。穆罕默德十年后去世了。伊斯蘭教用了一些时間巩固它在阿拉伯的地位，后

來就發生一系列的驚人事件，使得高举伊斯蘭教旗帜的阿拉伯人直接穿过东方的中亞細亞，并且直接横渡整个北非大陸到西方的法國和西班牙。在七世紀和八世紀的初期，他們滿布在伊拉克、伊朗和中亞細亞。在公元七一二年他們到达了而且占据了印度西北部的信德，就在那里停止下來了。一个大沙漠把这个区域与印度的肥沃部分隔离开了。在西方，阿拉伯人渡过非洲欧洲間狹窄的海峽（此后称为直布罗陀海峽），在公元后七一一年進入西班牙。他們占領了西班牙全部，而且越过比利牛斯山脉進入法國。他們在七三二年中，被查理士·馬忒尔在法國都尔地区所战敗并被擋住了。

这一个以阿拉伯沙漠为故鄉、而以前在歷史上并不曾占据顯著地位的民族，竟能在軍事上獲得勝利的事迹是最为驚人的。他們偉大精力的來源一定是得力于他們教祖的强有力的、革命性的和他的人类博爱的啓示。不过如果懸想阿拉伯文明是陡然間無中生有，并且以为是伊斯蘭教來臨之后才形成的，那就錯了。因为伊斯蘭教的学者們慣于詆毀阿拉伯民族在伊斯蘭教來臨前的歷史，把它指成为“賈希利亚提”（愚昧，Jahilīyat）的时期，这就說是一种愚昧無知和迷信的黑暗时代。阿拉伯文明和其他的文明一样，有一个漫長的过去，乃是与閃族、腓尼基人、克里特人、加尔特人、希伯來人的發展，有密切的关系。以色列人發展了更大的排外性，与比較胸襟寬大的加尔特人和其他的民族分离开了。他們和其他的閃族中間常有冲突。不过在整个閃族的区域內却有着往來和交換，而且在某种限度上是有共同背景的。在伊斯蘭教以前的阿拉伯文明已經成長起來了，尤其是在也門。当伊斯蘭教的教祖在世时，阿拉伯語已是一种高度發展的語文，夾雜着一些波斯語的詞，甚至还有一些印度字。像腓尼基人一样，阿拉伯人远到海外，从事

貿易。在伊斯蘭教时代以前，在中國南部接近廣州的地方有一个阿拉伯居留地。

不过，伊斯蘭教的教祖的确曾賦予了他的民族以一种生命力，而且使他們充滿了信心和热情。他們把自己看作一樁新事業的旗手，培养了热情和自信，这种热情和自信可以鼓动整个民族并且改变歷史。他們的成功，毫無疑問地也是由于西亞、中亞和北非各國的衰微所造成的。对立的基督教派系間，互相殘殺的冲突往往引起为爭夺統治权的流血战爭，把北非洲弄得四分五裂。当时，当地所信奉的基督教是褊狹而不能容忍的，这种情形与宣傳人类博爱的伊斯蘭教徒阿拉伯人的一般的寬容态度來对比，它們的区别是顯著的。这样使厭倦于基督教徒內哄的許多民族整个加入了他們那一边去。

阿拉伯人傳播到远方國家去的文化本質也是不断在变化和發展着的。它强烈地为伊斯蘭教新思想所影响，不过称它为伊斯蘭教文化，則可能混淆視听，而且也欠正确。以大馬士革为首都，他們很快就放弃了他們儉朴的生活方式，發展了一种更为浮華的文化。那一个时期可以称为阿拉伯—叙利亞文明的时代。拜占庭的势力影响到了他們，尤其是当他們移动到巴格达的时候，古老伊朗的傳統影响了他們，形成一种阿拉伯—波斯的文明，这种文明在他們所控制的遼闊地区內占着优势。

虽然阿拉伯人的征服面很廣，而且看來似乎很容易，但無論在当时或以后，他們并不曾越过印度境內的信德很远。这是否由于印度还很强盛，能对侵略者作有效的抵抗呢？可能是这样的原因，否則就难于解釋，为甚么过了几百年之后才發生一次眞正的侵略。也許一部分的原因是由于阿拉伯人的內部糾紛；因为信德曾脫离

巴格达的中央政权，成为一个小型的独立的伊斯蘭教徒的國家。不过虽然沒有侵略，印度和阿拉伯世界的接触增加了，旅客們來來往往，交換了使節，印度書籍特別是討論数学、天文学的書籍帶到了巴格达，譯成阿拉伯文字。很多印度医生到了巴格达。这些貿易的和文化的关系并不限于印度北部。印度南部的一些國家也發生这种关系，特别是印度西海岸的拉喜特拉庫塔也参加了，为的是貿易。

这种頻繁的交往不可避免地逐漸引起印度人对这种新宗教——伊斯蘭教的認識。傳教师們也來傳播这种新的信仰，并受到欢迎。伊斯蘭教清眞寺建立起來了。國家和人民都不反对新來的宗教，也沒有任何宗教上的冲突。印度对于一切宗教信仰、礼拜仪式傳統地采取寬容态度。所以伊斯蘭教先以一种宗教的形态來到印度，数世紀之后，方作为一种政治力量前來。

在翁米亞哈里發統制之下的新阿拉伯帝國首都的所在地是大馬士革，在这里，一个輝煌的城市成長起來了。但是不久，大約在公元七五〇年时，阿拔斯哈里發迁都到巴格达。內乱跟着發生了，西班牙脫离了中央帝國，但在長时期內一直是一个独立的伊斯蘭教國家。巴格达帝國也漸次削弱不振，分裂成几个國家，塞尔柱土耳其人來自中亞細亞，在巴格达掌握政治上的大权，不过哈里發在迎合他們的意旨下仍然执行着职务。伽色尼的苏丹，麥哈慕德乃是一个崛起于阿富汗的土耳其人，他是偉大的战士，有才干的領袖，他不惟不理睬而且侮弄國王。不过巴格达还繼續是伊斯蘭世界的文化中心，甚至于遙远的西班牙也向着它，为的想獲得一些啓發。当时的欧洲在学術、科学与藝術上以及生活享受上是落后的。在整个欧洲的黑暗时代中，保持学術和知識上好奇心的明灯于不滅的

乃是阿拉伯时期的西班牙，尤其是哥尔多巴大学的功劳。这样的一縷光明照穿了欧洲的黑暗。

公元一〇九五年开始的十字軍战争继續到一百五十年以上。这些战争并不僅僅代表着兩个帶侵略性的宗教間的斗爭——十字架（象征耶稣教）和新月（表示土耳其國旗）兩者中間的冲突而已。負有盛名的歷史家乔·麥·屈勒味林教授(Pro. G. M. Trevelyan)寫道："这些十字軍代表着欧洲复兴力量的一般要求向东方推進的軍事和宗教的方向。十字軍战爭所帶回欧洲的战利品并非耶稣聖陵所在地的永久解放，或者是基督教國家的可能团結，十字軍的故事对基督教國家可能团結的問題可說是毫不相干。它所帶回來的反而是各种更优秀的藝術和手工藝、奢侈品、科学和知識上的好奇心——这一切东西都会是隱士彼得[①]所最鄙視的。"

当最后一批十字軍并不光荣地消滅以前，在亞洲的心臟地区發生了旋風洪水似的大事。成吉思汗已經开始他那向西方的毁滅性的進軍。他在公元一一五五年生于蒙古，当他在一二一九年开始把中亞細亞变为烟塵下的廢墟的这次大進軍的时候，他已經不是一个青年人了。布哈拉、撒馬尔罕、黑拉特、伯勒赫，这几个各拥有一百万以上居民的大城市都化为灰燼了。成吉思汗継續進軍到了俄國的基輔地方就回國了。巴格达居然幸免于难，因为它的位置并不在他的行軍路綫上。他死于一二二七年，享年七十二歲。他的后裔更深入到欧洲，在一二五八年旭烈兀[②]占領巴格达，就結

① 隱士彼得(Peter The Hermit)是亞米安(Amiens)的修道士，在公元一〇九三年与十字軍進攻耶路撒冷。——譯者

② 旭烈兀，成吉思汗孙，波斯的第一个蒙古皇帝（一二一七——一二六五年）。——譯者

束了那有名的藝術和学術中心的命运，虽然那里有五百年以上的时間集合着世界上各方面的而且逐漸積累下來的宝藏。这給予亞洲的很有特色的阿拉伯—波斯文明一个大大的打击，尽管这个文明就是在蒙古統治之下也还殘存着。特别在北非洲的部分地区中，尤其是在西班牙它还繼續存在着。成群結隊的学者帶着他們的書籍从巴格达逃到开罗和西班牙，一种藝術和学術的复兴在那里發生了。但是西班牙本身正在擺脫阿拉伯的羈絆，而哥尔多巴失守于公元一二三六年。在兩个半世紀歲月中，格拉那达王國繼續为一个阿拉伯文化的燦爛的中心。在公元一四九二年，格拉那达也淪陷于斐迪南和伊薩伯拉之手，而阿拉伯在西班牙的統治就結束了。此后开罗就成为阿拉伯的主要中心，虽然开罗处在土耳其的統治下。奥托曼土耳其人于公元一四五三年攻取了君士坦丁堡，因此就解放了那些產生欧洲文藝复兴的势力了。

蒙古人在欧亞兩洲的征服在战術上產生了一些新的东西。立得尔·赫德說道："就其規模、品質、出奇制勝、运用灵活、战略上的和战術上的迂迴而論，他們（蒙古人）的行軍为任何歷史上的行軍所不及。"無疑地成吉思汗如果不是世界上最偉大的軍事領袖，也是最偉大的領袖其中之一。欧亞兩洲人的战斗力和勇敢在他及他的輝煌的繼承者們的面前好像火柴梗一般，而中欧和西欧的逃避了征服，純粹出于偶然而已。欧洲从这些蒙古人手上学得了战略和战術上的新教訓。欧洲通过这些蒙古人也从中國学習了火藥的使用法。

蒙古人幷未曾到达印度。他們進到印度河就停止下來轉而去征服别处了。当他們的偉大帝國衰退的时候，一系列的小國家在亞洲勃兴起來了。后來到了公元一三六九年，一个名叫帖木兒的

土耳其人宣称通过他的母親的关系他是成吉思汗的后人，拚命想重演一次成吉思汗的丰功偉績。他的首都撒馬尔罕又成为帝國的重鎮，不过为期不久而已。帖木兒死后，他的繼承人們对偃武修文、对安靜的生活比对軍事侵略兴趣更大些。因此所謂帖木兒式的文藝复兴在中亞細亞產生了，一个帖木兒的后人巴卑尔就在这种环境中出生成長了。巴卑尔为印度莫臥兒王朝的奠基人；他是最初一个莫臥兒朝的大帝。他在公元一五二六年中攻取了德里。

成吉思汗并非一个伊斯蘭教徒，只因为他的名字相似的緣故，所以就被看作是伊斯蘭教徒了，其实不像某些人所猜想的那样。据說他是薩滿教的信徒，薩滿教是一种信天的宗教。这是甚么宗教，我不知道，但这个名詞不可避免地令人想起阿拉伯字对于佛教徒的名称——薩瑪尼(Samani)，而这个字又是从梵文“Shramana”演变來的。佛教的一些低劣形式那时正在包括蒙古在內的亞洲的各部分盛行一时，而可能成吉思汗是在这种影响之下長成的。歷史上最偉大的軍事征服者竟可能是某样的一种佛教徒，这也是不可想像的怪事①。

在中亞細亞，歷史傳述的有四个偉大征服者，甚而至于今天还被人們記憶着——亞歷山大王、苏丹麥哈慕德、成吉思汗与帖木兒。在这四人以外，現在还要加上第五个人，他是另一类型的人物，不是一位武士，而是一位在另外一种領域內的征服者，在他名

① 薩滿教依然殘存于西伯利亞、蒙古及苏联的中亞細亞的坦那—吐伐(Tanna-Tuva)地方。这种宗教的根据似乎完全是一种对于鬼神的信仰，顯然是与佛教并無任何关系的。但是也許在很久以前受到失去貫絛的种种佛教的影响，它們逐漸浸入本地的原始迷信中去了。西藏是明顯的佛教徒的地区，發展了它自己特有的一种称为喇嘛教的佛法。相信薩滿教的蒙古也有活佛的傳統。这样看來，在北部及中部亞洲似乎有各种流派的佛教沉没于原始信仰中去了。(原注)

字的周圍，已經流傳着一些故事——他就是列寧。

二 阿拉伯文化的繁盛及其与印度的接触

阿拉伯人很迅速地征服了亞非兩洲的大部分和欧洲的一小部之后，就把他們的心力放在征服其他的領域上面去了。他們的帝國正在日趋巩固，許多新的國家進入他們的眼界之內了，他們急切要了解这世界和它的情况。在八九世紀的阿拉伯人当中，智力方面的好奇心，理性主义的思索探討以及科学研究的精神，都是很突出的。就正常情形而論，在根据呆板的概念和信仰而建立的宗教初期，信心居优势而标新立异是得不到贊同或鼓励的。那种信心已經对阿拉伯人大有造就，他們取得勝利的这件事实一定加深了那种信心。可是我們發現他們超越了教义信条的限制，他們涉獵过不可知論，他們的热情与精力轉向知識方面的進取了。阿拉伯的旅行家們是可以与同样人物中間的最偉大者相提并論的，他們走到远方國家中發現了别的民族在做些甚么，想些甚么，研究和了解他們的哲学、科学与生活方式之后，于是就發展了他們自己的思想。許多学者和書籍从國外被帶到巴格达去，同时哈里發曼苏尔（八世紀中叶）設立了一个研究翻譯局，从希臘文、叙利亞文、森得文①、拉丁文和梵文中譯出書籍。搜索叙利亞、小亞細亞和沿东地中海諸國老庙宇中的寫本。古老的亞歷山大城的学校曾被基督教的主教所关閉，他們的学者們也遭驅逐。这些逐客中有許多人漂流到了波斯和其他的地方。他們在巴格达受到欢迎而且尋獲了安全避难之所。他們携來希臘的哲学、科学和数学——柏拉圖与亞里士

① 森得文(Zend)是一种类似梵文的波斯古語。——譯者

多德、托勒密与欧儿里得的著作。有景教的信徒与犹太学者，印度医生、哲学家与数学家。当哈里發哈倫·賴世德(Harun-al-Rashid)与艾勒—瑪蒙 (al-Mamun) 統治的时候，所有这些情形繼續着而且發展着(八、九世紀)，而巴格达遂成为文明世界的最偉大的知識中心。

在这期間，印度和外國有很多的接触，阿拉伯人从印度数学、天文学与医学里面学習了很多的东西。不过所有这些接触主要都是阿拉伯人采取主动，虽然阿拉伯人从印度学習甚多，而印度人从阿拉伯人学習的却是甚少。印度人依然保持着超然的态度，自命不凡，而且尽可能地退縮到它的蝸殼里面去。这是不幸的，因为当印度人丧失了他的創造力的时候，正是巴格达的知識沸騰發揚着和阿拉伯的文藝复兴运动展开的时候，因此应該会把印度的精神振奋起來的。較古老时代的印度人具有这种知識探索的精神，他們会發現他們在思想上是与阿拉伯人近似的。

在巴格达，对于印度学術和科学的研究大大地得到强有力的白尔麥克族的鼓励，这个家族是給哈里發賴世德培养了些元老的。这个家族可能曾經是佛教徒而后來改教的。当賴世德患病时，从印度請來一位名叫馬那克的医生。馬那克在巴格达定居下來了，并被委任为該地一个大医院的院長。除开馬那克以外，阿拉伯的作家們还提到过当时住在巴格达的其他六位医生。在天文学上，阿拉伯人比較印度人及亞力山大城人有所提高，有兩位出色的人大露头角：艾勒—花刺子米是九世紀的数学家与天文学家，欧默尔·卯雅姆是十二世紀的詩人兼数学家。在医藥上，在过去的亞洲和欧洲，阿拉伯的內外科医生都是有名的。他們中間最有名的是布哈拉的伊本·西那，即阿維森納，他被称为医中之王。他死于

公元一〇三七年。艾卜·奈斯尔·法拉比是阿拉伯大思想家大哲学家之一。

在哲学上,印度的影响似乎幷不顯著。在哲学和科学上,阿拉伯仰望着希臘和古老的亞歷山大城各学派。柏拉圖,尤其是亞理士多德,对于阿拉伯人的智力賦予了强有力的影响;从那时起直到現在为止,它們成为伊斯蘭教学校中标准的研究学科,而在阿拉伯文的注解中比較在希臘文原版中更其如此。起源于亞歷山大城的新柏拉圖主义也影响了阿拉伯的思想。希臘哲学的唯物主义学派傳至阿拉伯人那里,幷引導了理性主义和唯物主义的兴起。理性主义者竭力用理智的措辞來解釋宗教的教义与訓示,而唯物主义者却几乎將宗教完全否定了。値得注意的是,在巴格达,所有这些敌对而冲突的理論都被允許充分自由討論。信仰与理智的爭論及冲突,从巴格达傳布到整个阿拉伯世界,而且到达西班牙。上帝的本質受到討論,有人認为他不可能具有一般归屬于他的任何品質。这些品質是屬于人类的。有人說,如果称上帝是仁慈或公正的話,就等于說他有鬍鬚,同样是异教和愚蠢的說法。

理性主义導致不可知論与怀疑論。逐漸地,随着巴格达的衰微及土耳其势力的勃兴,这种理性主义者探討的精神降低了。但在阿拉伯的西班牙这种精神仍然繼續着,在西班牙國內,最有名的阿拉伯哲学家之一走到反宗教的極限了。这就是伊本·魯世德,即亞味罗,他生于十二世紀。据說他曾經說过和他同时的各种宗教是为兒童們或愚人們而設的,再不然也是不能奉行的。他是否眞正这样說过是个疑問,然而即便是这傳說,也表明出了他是怎样一个人,他也曾因为他的意見而受到过痛苦。在許多方面他是很突出的。他在所著的文章中强烈地主張在公共活动上給予妇女一个

發揮作用的机会，并且認为妇女們是充分地能够証明自己的能力的。他也曾主張对医治不好的病人以及类似的人物应該加以清除，因为他們是社会上的負担。西班牙在当时比較其他欧洲的学術中心远为進步。从哥尔多巴大学出來的阿拉伯和犹太学者們在巴黎及其他地方極受推崇。这些阿拉伯人顯然对于其他的欧洲人估計不高。托利多的一位名叫賽义德的阿拉伯作家曾这样描寫过生活在比利牛斯山脉以北的欧洲人們道："他們是性情冷酷的，从來达不到成熟的境界。他們軀干魁梧，膚色白晳。但是缺乏銳敏的机智和智慧上的洞察力。"

阿拉伯文化和文明在西部亞洲与中央亞細亞的繁荣，它的原动力出自兩个主要的泉源——阿拉伯的和伊朗的。二者混合糾結在一起，难于分辨，这对于上層階級產生了思想上的蓬勃有力和生活标准的提高。从阿拉伯人得到了毅力和探索精神；从伊朗人得到生活的优美、藝術和奢侈豪華。正当巴格达在土耳其控制之下日益衰弱的时候，理性主义和探索的精神也衰退了。成吉思汗和蒙古人更將这所有的一切都結束了。直至一百年后，中亞細亞才复苏过來，撒馬尔罕与黑拉特成为了繪画和建筑的中心，一些阿拉伯—波斯文明的古老傳統复活了。然而阿拉伯人的理性主义和他对于科学的兴趣并未恢复。伊斯蘭教成为一种呆板僵硬的信仰，它只能在軍事的征服上起些作用，而不適用于征服思想意識。它在亞洲的代表者不复是阿拉伯人而是土耳其人和蒙古人①（后

① 我常用"土耳其人"或"突厥人"这个詞。这也許会引起混乱，因为土耳其人（"Turk"）这个字現在是对土耳其人民而言的，他們是奧斯曼或奧托曼族土耳其人的后裔。不过还有其他种族的土耳其人——塞尔柱土耳其人等等。所有中央亚細亚及中國新疆的突蘭族等等均可称为土耳其人或突厥人。（原注）

來在印度称为莫卧兒人)，在某种程度上还有阿富汗人。这些在亞洲西部的蒙古人成为伊斯蘭教徒了；在远东及中間的区域內，許多蒙古人皈依了佛教。

三 伽色尼的麥哈慕德和阿富汗人

在八世紀的初期公元七一二年的时候，阿拉伯人达到了信德并且將它占領了。他們就在那里停留下來。甚至信德在半世紀之內也脫离了阿拉伯帝國的控制，虽然它仍旧为一个小型的独立的伊斯蘭教徒國家。在將近三百年間，阿拉伯人沒有進一步侵略印度，或襲击到印度的內部。大約在公元一千年的时候，阿富汗的苏丹、伽色尼的麥哈慕德，一位在中亞細亞崛起的突厥人才开始侵入印度內部。类似的侵襲有很多次，都是血腥而慘酷的，麥哈慕德每次都帶走了大量的財宝。当时的学者、基瓦地方的艾勒·貝魯尼曾描述那些襲击道："印度人被殺得七零八落，如同散沙一般，人人的口中都当作一樁故事來傳述着。遍野的尸体，虽在死后还对于所有的伊斯蘭教徒当然怀着不共戴天的仇恨。"这段富于詩意的描寫給予了我們一些因麥哈慕德而造成的破坏情況的概念。不过，最好要記住麥哈慕德所接触和劫掠过的不过是印度北部的一部，主要是在他進軍的路綫上。整个印度中部、东部及南部完全幸免于他的蹂躪。

印度南部在当时和以后被强盛的注輦王國所統治，它控制了海道而將势力远擴至爪哇与苏門答臘的室利佛逝。印度当时在东海上的殖民地也是繁荣而强大的。它們与印度南部共掌了海上霸权。但这种情形并未曾拯救印度北部使其免于陸地上的侵略。

麥哈慕德侵吞了旁遮普与信德，把它們归并入自己的版圖，每

次侵襲之后就返回伽色尼。他未能够征服克什米尔。这个山國成功地阻擋了他而且將他击退。当他从加提雅瓦尔的索謨那特返國的时候，他在拉其普他拿沙漠区也遭了嚴重的失敗①，这是他的最后一次的襲击，从此后他再也沒來过了。

麥哈慕德与其称为具有信仰的人，無寧說是一个战士，可是他和其他的征服者一样，也总是假借和利用过宗教的名义以达到他的征服目的。在他看來印度只不过是一个可以从而搶劫財宝和物資运回故鄉的地方而已。他把在印度征募了一支軍隊托付于他麾下的一位名將名叫鉄拉克的去指揮。鉄拉克是一个印度人，而且是一个印度教徒。他使用这一支軍隊來向中亞細亞的与自己同教的人們作战。麥哈慕德切望將自己的伽色尼城建造成能与中亞細亞及西部亞洲的各大城市抗衡，他从印度擄走了大批的技工和有經驗的营造师。他对建筑感有兴趣，德里附近的摩偸罗，現在的麥特拉，給他印象很深。关于这个城市他曾經寫道："此間有成千的大厦，其坚固可与虔誠信徒的信心相比拟；不花費几百万的金幣也不

① 关于他战敗的事情在波斯文的古代編年史中有一段奇怪的文章，这本書名叫"梭拉特的歷史"(Tarikh-i-Sorath)，譯者蘭綽季·亚瑪尔季，孟買一八八二年版，第一一二頁："麥哈慕德王丧胆而逃，保全了生命。但是他的許多男女随从們被俘虏了……突厥、阿富汗与莫臥兒种的女俘虏，如其碰巧还是处女，就被印度軍人納为妻室……对其他的人們則用催吐剂与瀉藥來洗干凈后再把她們嫁給品位相当的男人……低級的女人与低級的男子結婚。有身份的男子被强迫剃去鬍鬚，到拉其普特族的錫卡伐特(Shekhavat)与瓦德尔(Wadhel)部落中去入伍当兵，而較低級的人則归入科利斯、澳达斯(Khantas)、巴布立阿斯及麥尔斯这些印度种姓。"我本人对于"梭拉特的歷史"这書并不熟習，也不知道眞实性有多大。我引用的这一段是从克·門·孟希氏(K. M. Munshi)的"古國郭尔賈尔的光荣"(The Glory that was Gurjardesa)一書的第三部分第一四〇頁摘錄而來。特別有兴趣的是所說的外國人同化于拉其普特族的方式，甚至于还通了婚姻。它所述及的淸洗方法是新穎的。(原注)

可能达到現在的情形，而要建造一个同样的城市至少要兩百年。”

在他的战爭的間歇期間中，麥哈慕德对于提倡他的故鄉的文化活动是很感兴趣的，他延用了一批出类拔萃的人物。在这些人物中有著名的“沙納麥”(Shahnamah，列王志)的作者波斯詩人費尔道西，但此人后來失寵了。一位学者兼旅行家的艾勒·貝魯尼是同时代的，从他的書中我們可以瞥見一些当时中央亞細亞的生活的其他情景。他生于基瓦的附近，但屬于波斯种族，來到印度后作了多次的旅行。他对在南方注輦王國的偉大水利工程，有过叙述，虽然他是否親自参观过或者到过印度南部还是疑問。他曾在克什米尔学習梵文，研究过印度的宗教、哲学、科学和藝術。他以前学过希臘文为的是要研究希臘哲学。他的書籍不僅是知識的宝庫，而且告訴我們，在战爭、搶掠、屠殺的后面，耐心的学術研究怎样在繼續着；甚至于当情感和憤怒把各國的关系弄得痛苦难堪的时候，各國人民之間还在怎样地設法互相了解。那一种情感和憤怒無疑地模糊了双方的判断，每一个國家認为自己的民族要比別的民族为优越。关于印度人，艾勒·貝魯尼說他們是“高傲的，自負得愚不可及的，孤僻的，幷且是感覚迟鈍的”。又說他們相信“沒有一个國家、沒有一个民族、沒有一个皇帝、沒有一种科学能够与他們相比”。这可能就是对于印度民族性情的一种相当正确的描寫。

麥哈慕德的侵襲是印度歷史上的一樁大事，虽然在政治上就印度整体說來幷不曾大受到他們的影响，而印度的心臟地区依然無恙。但这証实了印度北部的脆弱与衰微。艾勒·貝魯尼的記載更闡明了印度北部与西部政治上瓦解的情形。这些屡次來自西北方面的侵襲，給印度的狹隘保守的思想和經济帶來了許多新的因

素。最重要的，是它們首次帶來了与那無情的軍事征服形影不离的伊斯蘭教。在这以前，在三百年以上的时期中，伊斯蘭教是以和平方式作为一种宗教來到的，它在印度的各种宗教之中取得它的地位，并未引起过麻煩和冲突。这一次用新的方式進來，却在人民当中產生强烈的心理反应，使他們充滿了仇恨。印度人民并不反对新的宗教，但他們对于用武力干涉并且推翻他們的生活方式的任何事物却有强烈的反抗。

必須記住，印度是一个多宗教的國家，虽然只有具备着各种形态的印度教才占优势。除开耆那教和佛教大部分已趋凋謝并且为印度教所吸收以外，还有基督教和犹太教。这兩种教可能在公元的一世紀中才在印度獲得了地位。在印度南部有大量的叙利亞的基督教徒和景教徒。他們之为印度的組成部分与任何其他的人們并無殊异。犹太教徒也是这样。在七世紀从伊朗來到印度的拜火教(祆教)的信徒們也形成了一个小小的团体。在印度西海岸及东北的許多伊斯蘭教徒也是这样的。

麥哈慕德是以一个征服者的身份來到的，旁遮普只是他領土中的一个远离中央的省份。但是当他以一个統治者的地位在那里称尊的时候，曾經企圖用緩和的手段以求在某种限度上獲得該省人民的拥护，于是对于他們的生活方式就很少干涉了。印度人被委派到軍隊里和行政上担任崇高的职位。当麥哈慕德在世的时候，可以看得出这种措施的开始；至于發展則是以后的事了。

麥哈慕德死于一〇三〇年。在他死后一百六十多年中，印度沒有遭受到其他的侵略，土耳其的統治也沒有擴充到旁遮普以外。后來一个阿富汗人舍哈卜丁·谷利攻占了伽色尼，就把伽色尼的帝國推翻了。他進軍到拉合尔，而且后來直达德里。但德里的國

王普立特維拉其·綽汗把他徹底战敗了。舍哈卜丁退回阿富汗，第二年率領了另外一支軍隊又來了。这次他得了勝，在一一九二年，他在德里登極。

普立特維拉其是一位人民爱戴的英雄，在歌曲和傳說中仍然很享盛名，因为不顧危險的英雄总是为人民所爱戴的。他曾經帶走他所心爱的姑娘，而这位姑娘自从在他父親曲女城國王闍旃陀罗的宮中就爱上了他。她拒絕了一大群向她献殷勤的王子們。他得到新娘的期間是短促的，而他所付出的代价却是与一个强有力的統治者間的一場苦战以及双方最英勇的人們的生命。德里和印度中部的武士們陷于血战，大量的相互屠殺着。就这样，一切为了一个女人的爱情就使普立特維拉其丧失了他的生命和王位，还有帝國重鎮的德里也就落在一位外來侵略者的手里了。可是他的爱情故事仍然被歌誦着，他是一位英雄，而闍旃陀罗几乎被看作一个奸賊了。

德里的征服并不意味着印度的其余部分的归順。注輦的人們在南部还很强盛，还有其他的独立國家。阿富汗人的統治費了一世紀又半的歲月才擴張到南部的大部分。但德里是重要的，而且是新秩序的象征。

四 印度—阿富汗人。印度南部。維查耶納伽尔。巴卑尔。海权

英國的和某些印度的歷史家通常將印度歷史分为三个主要时期：古代的或印度教徒統治时期；伊斯蘭教徒統治时期以及英國統治时期。这种划分的方法，既不合理，又欠正确；这样会使人誤解而引起了錯誤的看法。这种划分只注意到上層表面上的变換，而

对于印度民族的政治、經济、文化發展上的重要变革則不够重視。所謂古代是廣大無边的，充滿着变故、成長和凋謝，然后又是成長。被称为伊斯蘭教徒的时代或中世紀的时代帶來了另外一种的变化，而且是很关重要的变化，不过是多多少少局限于上層，对于印度生活本質上的繼承性幷沒有嚴重的影响。从西北來到印度的侵略者們像更古代的那些侵略先輩一样，被印度同化而成为印度生活的一部分了。侵略者的朝代成为印度人的朝代，而且由于互通婚姻而有很多的种族上的融合。除了少数例外，他們審愼周詳地尽量不去干涉人民的風俗習慣。他們把印度看作他們的故國，与其他國家幷無联系。所以印度仍繼續是一个独立的國家。

英國人的來臨就使得情形大为不同了。旧的制度在多方面連根拔去了。他們从西方帶來了一种完全不同的推动力。这种推动力是从文藝复兴、宗教改革以及英國的政治革命的时代起就在欧洲慢慢地發展出來，而在工業革命的初期才具体化的。美國革命和法國革命又使这推动力前進了一步。在印度的英國人仍旧是外來人，仍旧是异族人和不適合的人，他們也無意于改变作風。最重要的是，在印度的歷史上这是第一次，印度的政治管理权完全由外人來操縱，而它的經济中心是在一个遙远的地方。他們把印度造成为現代的典型殖民地，使它在漫長的歷史中第一次作一个附屬國。

伽色尼的麥哈慕德对于印度的侵略当然是外國來的，土耳其人的侵略，其結果是短时期地把旁遮普从印度的其他部分分离了。在十二世紀末期來的阿富汗人就不同了。他們是与印度民族有親密联系的印度亞利安族。的确，在很長一段的时間內，阿富汗眞正是、而且注定是印度的一部分。他們的帕塞托語文基本上是由

梵文演变而來的。在印度或國外只有很少的地方像阿富汗这样富于古代的文物和印度文化的遺迹，这些主要的是佛教时代遺留下來的。更正确地來說，阿富汗人应該称为印度一阿富汗人。他們在多方面与印度平原的人民不同，正如克什米尔山谷中的人民与下面較温暖較平坦的地区的居住者一样地有差别。不过尽管有这种差别存在，克什米尔在过去始終是，而且繼續是印度学術和文化的重要地点。阿富汗人与文化較高、世故較深的阿拉伯人和波斯人也不相同。像他們國內的山岩一样，他們是倔强而猛烈的，他們的信仰是嚴格的，他們是战士，并不傾向于知識上的追求或心智上的探討。他們最初是以征服者对待反抗的民族的姿态來采取行动，他們是殘忍而粗暴的。

但不久他們就变为温和起來了。印度成为他們的家鄉而德里是他們的首都，首都不再是伽色尼，如像在麥哈慕德时候那样了。他們來自阿富汗，可是，阿富汗只成为它这个王國中的边远区域了。这印度化的过程是迅速的，他們当中有許多人和印度妇女結婚。他們的偉大統治者之一阿拉烏丁(Alauddin Khilji)本人娶一位印度的上流妇女，他的兒子亦复如此。后來的几个統治者就种族上而論是土耳其人，如像顧特卜丁·艾伯克王后拉齐婭与伊杜米思等等；然而貴族和軍隊繼續是以阿富汗人为主。作为帝國首都的德里繁盛起來了。一个來自摩洛哥的有名的阿拉伯旅行家伊本·白圖泰他参观过許多國家，見过許多城市，从开罗和君士坦丁堡起直到中國为止，他在公元十四世紀曾將德里描寫作“世界上最偉大城市之一”，这句話也許有些誇大。

德里苏丹的領土逐漸向南擴張。那时注輦王國正陷于衰弱的境地。一个新的海权國家已經成長起來代替它的位置了。这是潘

地亞王國，它的都城設在馬都拉，它的海港是东海岸的卡雅尔。它是一个小的王國，但是一个偉大的貿易中心。馬哥孛罗在一二八八年和一二九三年兩次自中國啓程的时候路过并游歷了这个海港，將它描寫作“一个偉大而美丽的城市，充滿了由阿拉伯和中國來的船只”。他也提到在印度东海岸所制造的非常精巧的細紗，“看起來像一个蜘蛛網的薄紗一般”。馬哥孛罗也告訴我們一件有趣味的事实。大量的馬匹从阿拉伯和波斯由海道輸入到印度南部。印度南部的气候是不適宜于馬匹的飼育的，而馬匹除了其他的用处以外，还是軍事上所必需的。馬匹最优良的养育場所是中亞細亞和亞洲西部，在某些限度上这也許可以很好地解釋，为甚么中亞細亞的各民族在战術上有优越性。成吉思汗的蒙古人們是絕好的騎手，他們摯爱馬匹，土耳其人也是优良的騎手，而阿拉伯人的爱馬是很有名的。在印度北部和西部有一些良好的养馬場，特别是在加提雅瓦尔，而拉其普特族是很喜欢馬的。許多小战爭是为了一匹有名的战馬而起的。有一个故事說：德里某个苏丹羡慕拉其普特族酋長的一匹战馬，就向他要那匹馬，哈拉酋長答复罗地王道：“有三件东西你一定不要向一个拉其普特人要求：他的馬、他的情妇或者他的劍。”說罢他疾馳而去。后來就發生了战乱。

在十四世紀的后期，帖木兒——这个土耳其人或土耳其一蒙古人，从北方下來把德里的以苏丹为首的國家打得粉碎。他在印度只有几个月；他來到德里不久就回去了。不过沿着他走过的整条道路上，他造成了一片荒凉，并用他所殺戮的人的头顱造成若干金字塔点綴其間；德里本身变成一个死人的城市。幸而他的軍隊未曾深入，只有旁遮普的若干部分和德里不得不遭受这种可怕的灾难。

德里过了許多年的时間才从这种死亡的睡眠中苏醒过來。就是在它苏醒的时候，它已經不复是一个偉大帝國的都城了。帖木兒的降臨破坏了那个帝國，而从帝國的分裂中在南方兴起了許多國家。在此以前很久的时候，即在公元十四世紀初期兴起了兩个大的國家。一个是称为白海馬尼王國① 的加尔巴加，一个是印度教徒的維查耶納伽尔王國。加尔巴加現在分裂成为五个國家，其中之一是亞馬那加。在公元一四九〇年，亞馬那加的奠基人艾罕默德・尼采姆沙，是白海馬尼王一个大臣尼贊—烏勒—穆兒克・拜利 (Nizam-ul-Mulk Bhairi) 的兒子。这位尼贊—烏勒—穆兒克是一位名叫拜魯的婆罗門会計官的兒子(他的名字 Bhairi 就是从 Bhairu 而出)，因此亞馬那加王朝是發源于本國土著家系的，而亞馬那加的女英雄錢德・比比(明月夫人)是一个混血种。所有在南方的伊斯蘭教徒各國都是土著并且印度化了。

在帖木兒搶劫德里之后，印度北部仍然是微弱分裂的。印度南部情況較好，南方王國中最大的、最强盛的是維查耶納伽尔。这个土邦和这个城市吸引了許多从北方來的印度教的避难者。从当代的記載看來，这个城市似乎是富庶而很美丽的。“这城市是这样的情形，在整个地球上与它相似的地方，是眼所未見而耳所未聞的。”——从中亞細亞來游歷的阿卜杜—拉薩格这样說过。这里有着有拱廊的街道和壯丽的走廊作为市場之用，高出一切之上的是皇宮，“有許多大小河溪通过光滑的整齐的石造的水渠流着”。整个

① 印度南部的白海馬尼王國的名称及緣起是有趣味的。这个王國的奠基人是一位阿富汗伊斯蘭教徒，他在早年时代有一个保护者是印度教徒名为甘古・婆罗門 (Gangu Brahmin)。为了对他表示感激起見，他甚至于承襲了他的姓名，而他的朝代也称为婆罗門尼 (Brahmani，此字从 Brahmin 演变而來)朝代。(原注)

城市尽是花園，正由于如此，所以一四二〇年中一位來自意大利的观光者尼可罗·昆蒂寫道：城的周圍达六十英里。后來一位游歷者葡萄牙人帕亞斯(Paes)，他在游歷过文藝复兴时代的意大利各城市之后于一五二二年來游印度。他說維查耶納伽尔城“是有罗馬那样大，而且看起來很美观”。它有無数的湖沼、池塘、水道和果園，它充滿了美景与奇观。它是“世界上設备最好的城市”，“一切都丰富”。皇宮內部的裝飾到处用象牙，屋頂用象牙雕刻成玫瑰花和蓮花的形狀。“它是这样富丽美好，要在任何其他地方尋覓一件同样的东西几乎是不可能的。”关于統治者克利希那·德夫·雷雅(Krishna Deva Raya)，帕亞斯寫道：“他可能是最为人所敬畏的、最完善的國王了，天性愉快，欢喜作乐；他是尽力礼遇外宾的一个人，很溫情地接待他們，不管他們的地位怎样，他总是关心他們的一切事情。”

当維查耶納伽尔在南部强盛的时候，德里的小伊斯蘭教王國不得不对付一个新的敌人。另外一个侵略者又从北方的高山降臨了。在常常决定印度命运的靠近德里的有名的本尼巴战場上，他于一五二六年獲得了德里的皇位。这就是巴卑尔——一位土耳其—蒙古的混合种，并且是中亞細亞帖木兒系的一位王子。印度的莫臥兒帝國就是他首創的。

巴卑尔的成功可能不僅由于德里伊斯蘭教王國的削弱，而也由于他拥有一种在当时的印度还未曾使用过的新型的改良的大炮。从这个时代起，在發展战爭科学上印度似乎落后了。若說在这种科学上整个亞洲停滯不前，而欧洲則在向前發展倒是更正确的說法。偉大的莫臥兒帝國虽然在印度强盛达二百年之久，可能从公元十七世紀开始就不能够与欧洲軍隊在同等条件下競爭了。

但是欧洲的軍隊不可能來到印度，除非它控制了海路。在这些世紀中正在發生的較大的变化是欧洲海权的發达。在公元十三世紀中，印度南部的注輦王國滅亡，印度的海权就迅速衰退了。小邦潘地亞虽然与海有密切的关系而实力不够。但是印度的殖民地仍然繼續控制着印度洋一直到十五世紀为止。到那时他們被阿拉伯人所逐走，而葡萄牙人很快又把阿拉伯人赶走了。

五　混合文化的合成及成長。闍闥制度。迦比尔。师尊那納克。艾密尔·胡斯鲁

因此如果談說伊斯蘭教徒的侵略印度或說印度的伊斯蘭教徒时期，这是錯誤而且会引起誤解的說法，正如將英國人的來到印度認为是基督教的侵略或者称英國統治时期为基督教的时期一样的錯誤。伊斯蘭教并未曾侵略印度；在早几个世紀以前它已經來到印度了。有过一次土耳其的侵略（麥哈慕德所領導的），有一次阿富汗的侵略，后來又有一次土耳其—蒙古人的或者莫臥兒的侵略；在这几次侵略中，后兩次是重要的。阿富汗人們可以称为一个印度边境的人群，对印度而論几乎不能算作外國人的，他們在印度掌握政权的时期，应該称为印度—阿富汗时期。对于印度而論，莫臥兒是外來的人，陌生的人，但是他們以驚人的速度適应于印度的組織，而且开創了印度—莫臥兒的时期。

由于自願的結果或由于环境使然、抑或兩者兼而有之的緣故，阿富汗的統治者們和随同他們前來的人都融合于印度当中了。他們的朝代完全印度化了，他們在印度生根，把印度看作他們的祖國，而把世界上其余的地方看作外國。尽管存在着政治上的冲突，印度把他們一般地也看为自己人，甚至于許多拉其普特族的王公

們也承認他們为霸主。也有其他拒絕降服的拉其普特族的首領們，而且也發生过激烈的冲突。德里的著名的苏丹之一的翡魯兹·沙的母親就是印度人；厄雅素丁·突格拉格也有一位印度的母親。这样的阿富汗人、土耳其人和印度貴族的联姻并不常見，但的确有过。在南方加尔巴加的伊斯蘭教統治者与一位維查耶納伽尔的印度公主結婚，举行过盛大的典礼。

印度人在中亞細亞和亞洲西部的伊斯蘭教國家中顯然享过盛名。远在十一世紀的时候，那也就是說，在阿富汗征服以前，一位伊斯蘭教徒的地理学家易德里西曾寫道："印度人是天然傾向于正义的，在他們的行动中从不違背正义。他們的善意、正直和对于任务的忠誠是人所共知的。他們的这些品德是如此地出名，因而各方面的人都成群地投奔到他們这个國家來了。"①

一个有效率的政府成長起來了，交通尤其有所改進，主要的理由是为了軍事。这时候政府更为中央集权了，但是却注意到避免干涉地方上的習俗。出現于早期莫臥兒时期的舍尔沙是阿富汗統治者中最富才干的人。他奠定了國家歲入制度的基礎，后來亞格伯擴充了这个制度。拉查·托达尔·馬尔是亞格伯的有名的税务大臣，首先为舍尔沙所任用。印度人的才能愈來愈为阿富汗的統治者們所使用了。

阿富汗的征服对于印度和印度教的影响是双重的，每一种發展都与另一种發展互有矛盾。直接的反应是人民向南部撤退，离开阿富汗統治的地区。那些留下來的人变得更加頑固，更加排外，退縮到他們的蝸殼里面去了。他們企圖用使种姓制度硬化的方法

① 摘錄自爱里奧特的"印度歷史"(H. M. Elliot's "History of India")，第一卷，第八八頁。(原注)

來保护自己，以免受到外國生活方式的影响。在另一方面，对于这些外國思想和生活的方式又在逐漸地几乎不自覚的接近着。合成作用在本身上完成了；新的建筑兴起了，食物和服裝改变了，許多其他方面上受到影响而斑爛雜陈了。在音乐上这种合成尤为顯著，它遵循着印度古典的款式而在多方面有所發展。波斯語成为正式的宮廷用語，許多波斯字不知不覚地被大众采用了。同时各种民間語言也有了發展。

在印度發生的不幸事件中，有一件就是閨閫制度或妇女們隱閉習俗之成長。为甚么会变成这样是不清楚的，但它終归由于新旧成分的相互作用而產生了。在先前的印度貴族当中，曾經有过某种程度的兩性間的隔离，正如在許多國家中、最顯著的是在古代希臘一样。这样的隔离在古代的伊朗也曾經有过，在某种限度上，整个亞洲西部也是这样的。然而沒有一个地方对妇女有过任何嚴格的隱閉。可能这种制度起源于拜占庭的宮廷社会，他們用太監看守妇女們的住所。拜占庭的影响傳到俄國，一直到彼得大帝的时代俄國对妇女的隱閉还相当嚴格。这种制度与韃靼人無关，肯定地，他們不曾隔离过他們的妇女。阿拉伯一波斯的混合文明多方面受了拜占庭風俗文化的影响。上層階級妇女的隔离可能發展到了相当程度。但是，即使这样，阿拉伯或亞洲西部的其他部分，或中亞細亞、对妇女都未曾有过嚴格的隱閉。攻占德里后涌進印度北部的阿富汗人沒有嚴格的閨閫制度。土耳其、阿富汗的公主們和宮廷貴妇們常常出外騎馬打獵，拜訪親友。当妇女們在穆罕默德紀念日到麥加朝聖的时候，必須將遮臉的面紗取下，这种伊斯蘭旧俗还看得見。閨閫制度似乎是在莫臥兒时期在印度成長起來的，那时在印度教徒和伊斯蘭教徒兩者之間，这种制度成为了地位

与身份的表征。这种隱閉妇女的風俗特别傳播到伊斯蘭教势力最顯著的那些地区的上層階級——在印度中部与东部那廣大区域內包括德里、联合省、拉其普他拿、比哈尔与孟加拉。不过,閨閫制度在伊斯蘭教徒占优势的旁遮普与边省并不很嚴格,却是很奇特的。印度的西部与南部沒有这种隱閉妇女的情形,除非是在伊斯蘭教徒間多少还有一些。

我毫不怀疑在近世紀以來印度衰弱的原因之中,閨閫制度、也就是妇女的隱閉,是一个重要原因。我甚至更相信在印度能够有一种進步性的社会生活以前,要緊的是完全結束这种野蛮風俗。它很明顯的对妇女有害,而且有害于男人,它对于大部分时間都須和隱閉中的妇女在一起的那些在發育中的兒童的損害,和对于一般社会生活的損害,也是同样大的。幸而这种惡習在印度教徒中正在迅速消失,在伊斯蘭教徒当中消滅得就較为緩慢。淸算这种閨閫制度最强有力的因素是印度國民大会党的政治与社会运动,他們吸引了数以万計的中產階級妇女參加某种性質的公共活动。甘地先生过去是、而現在仍然是閨閫制度的激烈反对者,他曾經称这种制度为“邪惡而野蛮的風俗”,因为它使妇女停留在落后的狀态上而不得發展。“我想到男人死守着这种野蛮的風俗所施于印度的妇女的損害,这种風俗,不管初次采用的时候有什么用处,到現在已經完全無用了,而且对國家造成了不可估計的伤害。”甘地竭力主張妇女应該与男人有同样自由和自我發展的机会。“兩性間的关系必須用善良的意識來处理。他們之間不应該有障碍存在。他們相互間的态度应該是自然的,自發的。”为了促進妇女平等自由,他曾經滿怀热誠地寫过文章,發表过言論,并且痛詆过她們在家庭中的奴隸身份。

我已經离开了本題而一跳就跳到現代了。我必須回到中世紀时代去。那时節，阿富汗人已經在德里站穩，在新旧方式之間已形成一种合成作用。大部分的改变發生于頂上層，在貴族和上等階級之間，并未曾影响到民众——尤其是農村的大众。它們起源于宮廷之內而傳布到城市和郊区。这样，就开始了在印度北部發展的一种混合文化的过程，它繼續了几世紀之久。德里与現在称为联合省的地方成为了这种过程的中心，正如它們过去曾經是、而且現在还依然是古老的亞利安文化中心一般。但是这种亞利安文化大部分流播到南部去了，南部成为印度教正統派的堡壘了。

当德里的苏丹王國因帖木兒的侵入而变为削弱之后，一个伊斯蘭教徒的小國在联合省內的遮普尔成長起來了。在整个十五世紀中，这个地方是藝術、文化和对宗教采取寬容态度的中心。正在成長中的大众語言——印地語，受到了提倡，甚至曾經有人企圖將印度教和伊斯蘭教的信仰綜合起來。大約在这个时候，在北方遙远的克什米尔之內，一个独立的伊斯蘭教徒國王宰奴拉不丁也因他对宗教的寬容以及对于梵文学術和古代文化的提倡而享盛名。

在整个的印度中，这种新的發酵作用正在進行着，新的观念擾动了人們的心緒。正如在古代一样，印度是下意識地在对新的情势起着反应，竭力想同化外國的成份而使其本身在这种过程中也有所改变。从这种醞釀中崛起了一些新型的改良家，他們故意宣傳这种合成作用，并且常常譴責或者不理睬种姓制度。十五世紀在南部有一位印度教徒罗摩难陀，还有他的更为著名的弟子、貝拿勒斯的一位伊斯蘭教徒的織工迦比尔。迦比尔的詩歌变得甚受欢迎，至今还是如此。在北方有位师尊那納克，他被認为是錫克教的始祖。这些改良家的影响远超过了在他們的后世成長起來的特殊的宗教

宗派之上。整个印度教感覺到这些新思想的冲击，而在印度的伊斯蘭教也与其他地方的伊斯蘭教稍有不同。伊斯蘭这个激烈的一神教影响了印度教，而印度教徒的含混的泛神論的态度也影响了印度的伊斯蘭教徒。大多数的这些印度伊斯蘭教徒都是在古老傳統中培养出來而且在被古老傳統所包圍的情况下改变了信仰的人；其中只有比較少数的人是外來的。伊斯蘭教的神秘派和苏非派成長起來了，这些可能是發源自新柏拉圖学派的。

印度对于外來分子的同化力日見增長的最重要的标志可能就是他們使用國內的民間語言，虽然波斯語仍繼續为宮廷用語。早期的伊斯蘭教徒們用印地語寫作了許多的名著。这些作家中最享盛名的是艾密尔·胡斯魯，他的家族是曾定居于联合省有兩三代的土耳其人，他生長于十四世紀，正当几个阿富汗的苏丹統治的时候。他是一位用波斯文寫作的第一流詩人，也懂梵文。他是一位大音乐家，在印度的音乐中介紹了許多革新的主張。印度流行的三弦琴据說也是他發明的。他对許多題目都寫过文章，特别是贊美印度的文章，列举了許多印度超越优秀的事物。其中有宗教、哲学、邏輯、文字和文法（梵文）、音乐、数学，科学还有芒果！

然而他在印度負有盛名，最主要的是由于他的用日常口語印地語所寫的通俗歌曲。他很聪明地沒有采用文言为媒介，那样作就只有少数人的小圈子才懂得了；他向村民学習的不僅是他們的語言，而且还有他們的風俗和生活方式。他歌唱各种季節，而每一个季節根据往昔的古風都有它的恰当的曲調和字句；他歌唱生活上的种种形相，歌唱新娘進門，歌唱愛人离别，歌唱使生命从干燥的大地上重新活躍起來的甘霖。那些歌曲仍在很廣泛地被人們歌唱着，不管在北部和中部印度，在任何鄉村或城市中都可以听到。

特别是当雨季开始的时候，在每个鄉村中，大秋千挂在芒果樹或菩提樹的樹枝上，村中所有的男女兒童們都聚集攏來慶祝这个季節的时候。

艾密尔·胡斯魯也是無数的謎語和悶葫蘆的創作者，很受兒童和成年人的欢迎。甚至在他的長寿的生涯中，胡斯魯的歌曲和謎語就已經使他享盛名了。他的声望日增。我真不知道是否在任何其他的地方还会有类似的例子——六百年前所寫作的歌曲，一字不改，居然还能够保持人民对于它們的欢迎，保持它們对于群众的感动力！

六 印度的社会組織。集团的重要性

差不多每一个对于印度略有所知的人都曾听到过种姓制度；差不多每一个在印度的外國人和許多其他人民一般地对那个制度都加以譴責或批評。对种姓制度現在所有的一切支派和發展，一概表示贊成的人，甚至在印度可能一个也找不出；虽然毫無疑問地还有許多人承認种姓制度的基本理論，而且有很多的印度教徒在他們的生活中还謹守着这个制度。种姓这个名詞的用法也引起了一些混乱，因为不同的人們对于这个名詞賦予了不同的意义。普通的欧洲人或者在思想上和看法上与他类似的印度人把它想作是階級的化石制度，一种保持某种階級特权地位的巧妙方法，將上層階級永远保持在頂層而將下層階級永远保持在底層。这种看法是有理由的，这种制度的起源可能是將亞利安的征服者与被征服的各族隔离开來并且置于他們之上的一种策略。毫無疑問，在它的發展过程中，它曾那样地發揮过作用，虽然最初也許有很大的適应性存乎其間。但这只是理由的一部分，而并不曾解釋它的力量和

团結力与它能維持到今天的道理。它不但經歷过佛教的强力的冲击、阿富汗人和莫卧兒人許多世紀的統治以及伊斯蘭教的傳播，并且也曾遭遇过不計其数的大声疾呼的印度教改革者的强烈反抗而仍然持續下來。只在今天，它才受到嚴重的威脅，它本身的基礎才受到攻击。那主要并非由于在印度社会中已經發生了一些要改革自己的强有力的要求，虽然这样的要求無疑是存在的；也非由于从西方傳來的思想所致，虽然这样的思想一定是發揮过作用的。正在我們眼前發生的变化，主要由于那已經搖撼了印度社会的整个組織，而且可能把它完全推翻的經济上的根本变化。生活条件已經改变了，思想类型正在变化得这样厉害，种姓制度要持續下去似乎是不可能的了。至于起而代之的是甚么，却不是我所講得出的，因为有远比那种姓制度要重要得多的东西正处于存亡关头。这个冲突就是社会組織問題中兩种看法之間的冲突，这兩种看法彼此是正相反对的；印度人一向的观念是將集团看作組織的基本單位，而西方的过份的个人主义却强調个人高于集团。

那种冲突不僅僅是印度才有的；在西方和整个世界都有这种冲突，虽然所采取的形式不同。在民主的自由主义中形成的十九世紀的欧洲文明及其在經济和社会領域內的發展就代表了那种个人主义的高潮的标志。那种十九世紀的意識形态，与其社会和經济方面組織，更進一步發展而進入二十世紀了，但是它到現在似乎完全陈腐过时，并在危机和战爭压力之下，正在發生裂痕了。集体和社团的重要性現在更被强調了，問題是在于如何調和个人与集体間的各自的要求。那个問題的解决也許在不同的國家內采取不同的方式，然而，將有一个日益加强的趋势，就是要找出一个可以適用于一切的根本解决办法。

种姓制度并不是單独存在的；它乃是一种大得多的社会組織方法的一部分，而且是重要的一部分。鏟除种姓制度的顯而易見的弊端，减少它的頑固性而任其存在也許是可能的，但那是非常难于办到的，因为那在發揮作用的社会的和經济的力量并不大关心这一上層建筑，而是对它的下層基礎加以攻击，而且正在摧毁着撑持它的其他支柱。的确，那种支柱的大部分或已經消失了，或正在迅速消失之中，而种姓制度也就日益陷于進退維谷的境地了。現在已經不复是一个我們喜欢或不喜欢种姓制度的問題了。不管我們喜欢或不喜欢，变化正在發生着。不过我們当然有力量來左右那些变化而掌握它們。这样，我們就能够充分利用整个印度民族的特性和天才，这些特性和天才在他們所建立起來的社会組織的团体性和安定性中是顯然可見的。

乔治·柏德伍德爵士在某处曾經說过：“在印度人們保持着种姓制度条件之下，印度終归是印度；但是从他們与这个制度脫离关系的那一天起，印度就不复存在了。那个光荣的半島就將要淪落成为盎格魯撒克遜帝國的凄慘的‘倫敦东区’① 了。”不管种姓制度是有是無，我們在英帝國中早就淪落到那个地位了；可是在任何情况下，不管我們將來的地位如何，我們总不会被約束于那个帝國范圍之內的。但是乔治·柏德伍德爵士的話中也有一些眞理，虽然他的看法也許不同。一个龐大而悠久的社会組織的崩潰很可能引起社会生活的完全瓦解，其結果会產生团結力的缺乏、大众的痛苦以及个人行为上大規模的不正常現象，除非有某种其他更適应于时代和民族天才的社会組織代之兴起。可能在过渡时代瓦解是不可

① ‘倫敦东区’(East End)系倫敦貧民居住的区域。此处用作譬喻。——譯者

避免的；在今天的整个世界上，这种瓦解情况是够多的了。也許只有通过那种与瓦解俱來的創伤和苦难，一个民族才能够成長，并且学得生活上的教訓，而使自己重新適应于变迁中的情况罢。

但是我們不能單是分裂，單是希望着情况好轉，而对于我們所努力以赴的將來却沒有某种幻想，尽管那幻想是怎样地模糊不清。我們不能僅僅造成一种眞空現象，否則，那种眞空就会把自己塡滿，而它所采取的手段也許是我們所不得不認为遺憾的。在我們可能布置的各种建設性的計划中，我們必須注意到不得不处理的人类的因素，注意到思想和要求的背景，注意到我們必須在当中發生作用的周圍环境。把所有这些情况置之不顧，只是憑空制造一些理想主义的計划，或者只想模仿别人在其他的地方所已經做过的事情，都是愚不可及的。因此，檢討和了解这样强烈地影响我們民族的陈旧的印度社会組織就成为需要的了。

这种組織是以三个概念为根据的：自治的農村公社，种姓与大家庭制度。在所有这三者之中，只有集体算是重要；个人則占次要的地位。單独來講都沒有甚么很特殊的地方，在其他的國家中很容易尋出与三者中任何一个相类似的东西，特别是在中世紀时代。像古老的印度共和國一样，别的地方也有过原始的共和國家。也有过一种原始的共產主义。古代俄國的農村共產公社也許在若干方面是可与印度的農村公社相比的。种姓主要地是職業性的，与欧洲中世紀的生意行会相类似。中國的家庭制度与印度的大家庭有極为相似之处。我对于这些問題都不够明白，不能來加以深入的比較，但不管怎样，对于我的目的而論，这是不重要的。总的來說，整个印度的組織实在是独特的，而且在發展的过程中，它变得愈來愈特殊了。

七 農村自治。苏克拉的"政術精華"

一本在公元十世紀寫作的古書給与了我們一些在土耳其和阿富汗侵略以前的人們关于印度政治所想到的概念。这就是苏克拉大师所著的"尼底沙罗"(Nitisāra,"政術精華"), 也就是"政治学"。書中論述到的是中央政府和市鎮農村生活的組織;御前会議以及政府各部門的組織。農村的潘查雅特(Panchayat,五人会),即由选举產生的村会議,它拥有兼理行政和司法的龐大权限。这些会議的議員們受到皇家官吏們最大的崇敬。土地由这个会議來分配,它也从生產品中收取賦稅,并代表村繳付政府所应得的那一份。在許多这些村会議之上有一个大的潘查雅特即会議,在必要时执行監督和干涉。

有些古籍的記載進一步地告訴我們村会議的議員是怎样选举出來,怎样取得資格和取消資格的。他們組織成各种委員会,每年选举一次,妇女們能够参加服务。如果一个議員品行不端,可以解除其职务。如果对于公款賬目不清,他可能丧失議員的資格。書中提到过关于防止重用親戚的一条有趣的規則,就是:議員們的近親不得派充公职。

这些村会議非常珍爱他們的自由,曾經規定:軍人不得皇家的准許証就不准進入村子。如果百姓控訴官吏,"政術精華"認为:國王"不应該袒护官吏而应該袒护子民"。如果有許多人控訴,那么被控的官吏就应該撤职,"因为誰能身为官吏飲虛荣心的酒而不陶醉呢?"國王应該根据人民大多数的意見采取行动。"輿論比國王更有势力,正如由許多纖維所制成的繩索其力量雄厚到可以拖住獅子一样。""当錄用一个官員的时候,必須重視他的工作、品格和特長,

而不是重視他的种姓和家庭。"还有"能够產生名副其实的婆罗門精神的，旣非本人的膚色，也非祖先"。

在較大的城市中有許多的技工、商人和手藝行会、商業协会以及銀行团体都組織起來了。这些团体中的每个团体都各自管理着它自己內部的事务。

所有这些报道都是片段的、不完整的，但是从这个以及許多其他的消息來源中顯示出來一个散在市鎮和農村中極其廣泛的自治体系，而且只要捐稅限額繳付清楚，中央政府是很少加以干涉的。習慣法的力量是强大的，政治或軍事的力量也很少干預根据習慣而取得的权利。最初土地制度是以合作的或集体的農村为其基礎的。个人和家庭有某种权利和某种义务，兩者均为習慣法所决定和保护。

在印度沒有神权政治的君主制度。在印度的政治中，如果皇帝不公正或是暴虐，对他反抗的权利是被承認的。兩千年前中國哲学家孟子所說的几句話："君之視臣如草芥，則臣視君如寇仇。"也許可以应用到印度來。君主权力的整个概念是与欧洲封建主义的整个概念不相同的，在欧洲，君主对于在他所統轄的一切人和一切事物都具有权威。君主把这种权威委托給对他宣誓遵守臣屬义务的公侯們，这样一來，一种权威的階級組織就建立起來了。土地和与土地有关的人民均隸屬于封建主，而且通过封建主隸屬于君主。这是罗馬对于土地絕对所有权概念的發展。在印度这类情形是沒有的。君主有权从土地上征收一定的捐稅，而这种征收賦稅的权力是他能够委托于他人的全部权力了。印度的農人并非貴族的農奴。有不少可用的土地，霸占農人的土地并無好处。因此在印度并無像西方一样的地主制度，而个别的農人对于他所有的那一

小塊田地也并非完全的主人翁。这兩种概念很久以后才由英國人帶入印度，造成悲慘的后果。

外國人的征服帶來了战爭和毁滅，起义和对起义的無情鎮压，而新的統治階級主要是依賴武裝力量。这个統治階級常常能够不顧許許多多憲法上的拘束，而这些拘束在过去总是这个國家的習慣法的一部分。重要的后果随之而來，自治農村公社的权力降低了，土地稅制度后來采取了各种改革。虽然如此，阿富汗和莫臥兒的統治者們特別注意到避免干預代远年湮的風俗習慣，沒有采取根本上的改革，因此，印度生活中的經济和社会組織就像从前一样地繼續保存下去了。

厄雅素丁·突格拉格对他的官吏們頒布过确切的指示，要他們保存習慣法，并且將國事和宗教截然划分开來，宗教是个別爱好的私人事情。然而正在变化中的时代和冲突，与政府中央集权化的繼續加强，慢慢地可是有加無已地減少了对于習慣法的重視。不过農村自治公社仍然繼續存在。它只是在英國人統治之下才开始崩潰。

八 种姓制度的理論与实际。大家庭

哈斐尔說道："在印度，宗教几乎不是一种教条，而是对人类行为有效的一种假定，它適用于精神發展的不同階段，也適用于不同的生活环境。"在印度—亞利安文化初步形成的远古时代，人們在文化程度上、在智力和精神的發展上相互間距离的懸殊，已达到了人类想像所能及的極限，宗教就是要來滿足这些人的需要。其中有原始的森林居民，有信仰物神的人們，有圖騰崇拜者以及相信其他各色各样的迷信的人們，也还有那些达到唯心論思想的最高峰境

界的人們，在兩端之間，还有那各种程度和等級的信仰与实踐。最高类型的思想只为少数人所追求，却完全不是許多人所能企及的。当社会生活發展的时候，某种划一的信仰就傳播开了；然而即使是这样，許多文化上和气質上的差別还依然存在着。印度—亜利安人的原則是避免用强力來抑制任何信仰，或破坏任何主張。每一个集团都有依照它的智力發展和理解力的程度來实現它理想的自由。虽曾尝試过同化工作，可是不曾有过反对或禁止。

在社会組織中不得不面臨一个类似的甚至更艰难的問題，就是怎样把这些根本不同的集团合并在一个社会組織里面，使每一个集团与整体合作却仍然保留独立生活和独立發展的自由。在某种意义上这个問題——虽然这比喻有点牽强——也許可和当今的許多少数民族問題相比，这些問題使如此众多的國家感受痛苦而仍然远未能解决。美利坚合众國解决它的少数民族的方法是或多或少地想把每一个公民造成一个百分之百的美國人。他們使每人都依从一定的类型。过去歷史比較悠久比較复雜的其他國家的处境沒有这样优越。甚至加拿大也有它的强烈的种族宗教和語言意識的法國血統的集团，在欧洲的壁壘就更高更深了。不过这一切都是適用于欧洲人或那些从欧洲散布出來的人的；这些人有某种共同背景和文化上相似之点。若談到非欧洲人，这范疇就不適用了。在美利坚合众國的黑人虽然也許是百分之百的美國人，却仍是各別的与众隔离的种族，被剝夺了其他人們所当然享受的許許多多的机会和特权。在別的地方还有不計其数的更惡劣的例証。据說只有苏联創造了一种所謂多民族的國家，才解决了它的民族問題和少数民族問題。

我們今天虽然有了这一切知識和進步，这些困难問題还在糾

纏着我們，那末，在古代印度—亞利安人在一个充滿着各色各样类型的人类之土地上推進他們的文明和社会組織的时候，他們所遭遇的困难不知要更嚴重到甚么程度了。在当时和稍晚一点的时代，处理这些問題的正規方法是將被征服的百姓消滅掉，或者把他們降为奴隸。印度沒有采用这种办法，但却采取了各种預防措施以使上層集团的优越地位永久存在，那是顯然可見的。那优越地位已經得到保証之后，一种由許多团体所組織的國家就建立起來了，在这个國家內，在某些限制之內，并且在必須遵守一般通則的条件之下，每一个集团根据它自己的風俗和願望，有选擇职業和享受它自己生活的自由。唯一眞正的限制是它不得干涉另一个集团，或与另一个集团發生冲突。这是一种富有伸縮性和發展性的制度，因为新的集团总是可以由新來的人們或旧集团中意見不同的人們組織而成，但以他們有足够的人数为条件。在每个集团之內都是平等和民主的，并且由选举產生的領袖們來指導，無論何时如有重要問題發生，他們常常与整个集团磋商。

这些集团差不多总是以职業來划分的，各專于特殊的行業或手工業。因此，它們就成为某种工会或手工業行会。在每个集团之內都具有着强烈的团結意識。它不但是保障团体，而且对于陷入困难或經济上遭受痛苦的个別成員給予庇护和帮助。每一个集团或种姓的职务是与其他集团或种姓的职务有关的，其用意所在是：如果每一个集团能够在它的自己体制之內發揮作用很成功，那末，整个社会就能够和諧地來進行工作了。对于把所有这些集团联合在一起而創造一种共同的全國性的結合，这問題曾經作过强有力而相当成功的尝試——用意是在創造一种共同文化，共同傳統，共同的英雄与聖哲，以及人民可以到全國四方去瞻仰頂礼的

共同國土。这种全國性的結合当然是与現代的民族主义很不相同的；它在政治上是軟弱而在社会上和文化上却是强有力的。由于它在政治上缺乏团結力，它就助長了外國的征服；因为它在社会上有力量，它就使得恢复元气和同化新成份都容易实現。他們人数太多，因此不能把他們殺絕，他們經过了征服与灾难而仍然还活了下來。

这样看來，种姓是一种以服务和职業为根据的集团制度。它意味着一种包含一切在內的社会秩序，而沒有任何共同信条，并允許每个集团有最充份的自由。在它的寬濶的范圍之內，有一夫一妻制，一夫多妻制，还有独身生活；这一切都受到寬容，正如其他風俗、信仰和習慣都受到寬容一样。社会各階層的生活都被維持着。少数沒有服从多数的必要，因为他总可以組織一个單独的自治集团的，唯一的考驗是它是否为一个与众有区别的集团，它是否大得足以發揮其作用？在兩个集团之間，在种族、宗教、膚色、文化和智力發展各方面都可能有任何程度不同的变异。

个人只是被当作集团中的成員；在不干涉团体行动的条件之下，他可以为所欲为。他無权干涉团体行动，但是如果他的力量充份而能够集合相当数目的拥护者的話，他就可以組織另外一个集团。如果他对于任何集团都不能適应，那便意味着，就世界上的社会活动而論，他是脫節了。那么，他就变成了拋弃了种姓、拋弃了每个集团、拋弃了社会活动的托缽僧，他可以到处流浪而且为所欲为。

必須記住，虽然印度的社会傾向是將集团要求和社会要求置于个人之上，而宗教思想和精神上的追求总是强調个人的。自我得救和認識究極眞理的大門对于一切人，不管他所屬的种姓高低，

都是开着的。自救，也就是獲得啓悟，不可能是团体的事情；它是極端的个人方面的事情。尋求这种的自救并沒有呆板不变的定則，所有的門都可以認为是通到自救的。

虽然集团制度在社会組織上占着优势，并由此產生了种姓，但在印度始終有一种个人主义的傾向。这二者之間看法的冲突往往是彰明昭著的。这个人主义至少一部分是那强調个人的宗教教义的產物。批評或譴責种姓制度的社会改革家通常是宗教改革家，他們的主要論据是种姓制度的划分妨碍了精神發展和宗教所揭示的那种强烈的个人主义。佛法脫离了集团种姓制度的理想，而朝向着某种个人主义与普渡主义。但是这个人主义变到与退出正常社会活动联系起來了。它未能提供出一个有效的社会組織來代替种姓制度，因此种姓制度在当时和后來还是繼續存在下來了。

主要的种姓是甚么呢？如果我們暫时丢开那些被認为是处于种姓制度范圍外的那些不可接触者不計，有婆罗門，即祭司、教师、知識分子；还有刹帝利，即統治者，武士；还有吠舍，即商賈和銀行家等等；以及戍陀罗，他們是農業或其他行業的劳动者。可能只有婆罗門才是团結謹嚴而帶有排外性的种姓。刹帝利常常从來自外國的分子以及其他在國內上升为有权势的人們中來增加它們的人数。吠舍則主要是商賈和銀行家，也从事于一系列的其他职業。戍陀罗的主要职業是耕种和家庭服役，由于新的职業發展以及由于其他的理由，总有着一种繼續形成新种姓的歷程，而旧的种姓总是竭力想在社会等級上往上爬。这些歷程一直繼續到今天。根据印度教的傳統風俗，佩戴聖索① 原認为是为上層的种姓保留的权

① "聖索"(Sacred thread)是印度教上三等种姓的人(达到一定年齡举行一种典礼后)所套在上身的一根細繩或綫的圈子，上起左肩下至右脅。——譯者

利，而今一些屬于低等种姓的人們却忽然也开始佩戴起來了。这一切情形实际上并沒有多大影响，因为每一个种姓繼續在它自己的范圍內發揮作用，从事它自己的業务或职業。它不过是一个面子問題而已。至于偶尔有隸屬低等种姓的人們，單憑能力在國內也达到有权有势的地位，然而这是很例外的事情。

一般地說來，社会的組織是彼此無所爭执的，并非含有利欲的，这些把社会划分成为种姓的办法并未引起像在其他情形之下所可能引起的那样大的影响。居于社会頂上層的婆罗門，因为他自己的智力和学識而感到驕傲，并且受到其他人們的尊敬，至于富有世間財產的人在他們中間是很少的。生意兴隆而家產富有的商人，整个說來，在社会上并沒有很崇高的地位。

居民中絕大多数是農民。当时印度沒有地主制度，也沒有自耕農。很难說在法律上誰是土地的主人；像現在的所有权学說一样的东西，从前是沒有的。耕者有权耕种他自己的土地，而关于分配土地上產品的方法乃是唯一的眞正問題所在。主要的一份归于耕者，君主或國家占有一份(普通是六分之一)；在鄉村中，在任何方面对于人民服过务的每一个职業集团有它的一份——婆罗門僧侶和教师、商人、鉄匠、木匠、皮匠、陶工、建筑师、理髮匠、淸道夫等等。这样看來，在某种意义上，从國家起到淸道夫为止每一个集团都是農產品的股东。

誰是"賤民"和不可接触者呢？"賤民"是一个新的名称，頗为含混地应用于那些接近底層的階級。沒有一条嚴格的划分綫將他們和其他的人們分开。不可接触者是比較划分得淸楚的。在印度北部，只有很少数从事于淸道及其他不淸潔的工作的人們才被認为是不可接触者。法顯告訴我們說，当他來的时候，只有搬移人类

排泄物的人們才是不可接触者。在印度南部，他們的人数可就多得多了。至于他們是怎样起源的，怎样長到这样大的数目却很难說。可能那些从事于被認为汚穢的职業的人們就受到这样的看待；后來沒有田地的農業劳动者也可能被加入到他們的行列中去了。

講究仪式上的潔淨的观念在印度人中間是非常强烈的。这產生了一种良好的以及許多不良好的后果。良好的后果是身体清潔。包括賤民中的大多数人在內的，每天沐浴始終是印度人生活上的主要特色。这習慣是从印度傳播到英國和其他的地方去的。普通的印度人，甚至最貧困的農民都以他的擦得雪亮的鍋盖而自豪。这种清潔的意識幷非科学的，因为一位每天沐浴兩次的人会毫不迟疑地去飲用不清潔而充滿了細菌的水料。它也不是全体性的清潔，至少現在是如此。一位將他自己的小屋保持得相当清潔的人，却把所有的垃圾拋到鄰舍前面的街道上去。鄉村通常是很髒而充滿了垃圾堆。不是为清潔而清潔，而是为了宗教上要求所致，这点是值得注意的。当宗教仪式上的要求不存在的时候，清潔的标准就有了顯著的退化。

这講究仪式上的潔淨的坏結果，是孤高自賞的排他性，不要碰我的主張，以及不与其他种姓的人們同飲共食的習慣的長成。这种情形發展到世界上任何其他地方所不知道的异想天开的程度。它也造成了某些階級被認为是不可接触的階級，因为他們不幸干了几樁被人認为不潔淨的要緊工作。通常与自己同种姓的人們共食的这种陋習傳播到所有一切的种姓了。它成为社会地位的一种表征，而低等种姓死守着这陋習，甚至比一些較高的种姓还要嚴格。在較高的种姓之間，这陋習現在正在破毀之中，但在包括賤民

在內的低等种姓中，它还依然繼續存在着。

如果种姓間的共同進餐是嚴加禁止的話，那末，不同种姓間的互通婚姻更是如此。不同的种姓通婚不免也曾有过，但就整个情形而論，每一种姓怎样地固守于它自己种姓之內，怎样繁殖它自己的种类，是一件驚人的事。通过漫長时期的血統純潔的种族綿延乃是幻想，而印度的种姓制度尤其是在較高的种姓之間，在某种程度上已經沒法將其有特色的类型保存下來了。

在階級底層的若干集团有时被認为是处于种姓集团范圍之外的。可是事实上，沒有一个集团甚至于不可接触者是处于种姓制度之外的。下層人民和不可接触者形成了他們自己的种姓，有为了解决他們自己的事情而設立的种姓会議。但在这些階級中間，有許多人遭受排斥而不得參加鄉村共同生活，受着很深的痛苦。

这样，農村自治公社和种姓制度就是古时印度社会組織兩种特征。第三种特征是大家庭制度。在大家庭里面，所有成員都是共同財產的共同享有者，遺產則由生存的人們繼承。父親或一位别的老者为家長，但他是經理式的家長而非古代罗馬式的專制家長。在某种情况之下，財產的分割是被准許的，如果有关的各方面都願意这样做的話。共同財產是被認作供应家庭中一切成員的需要的，不管他們是作事的还是坐食的。不可避免地这就意味着保証了所有成員的最低限度的生活費用，而不是对于某些人給以高酬。它是一种对于全体成員的保險制度，甚至包括那些低能的成員和在身体上或智力上有缺陷的人們在內。这样一來，虽然全体都有了保障，而对于所要求的服务标准和所支付的报酬就有一些降低的样子了。这并不强調个人的利益或野心，而是强調集体的，那就是說，家庭的利益。在大家庭生長并生活于其中的这事实大

大地减少了兒童自私自利的态度，并帮助培养了一种社会化的精神。

所有这些与發生在西方尤其是在美國的高度个人主义的文明中的情形恰恰相反。在那里个人野心受到鼓励，私人利益几乎是普遍的目标，所有最好的东西都归聪明而奋發有为的人們所有，而懦弱的、胆怯的、或第二流的人們就只有碰壁了。印度的大家庭制度正在迅速崩潰之中，而个人主义的态度正在發展着，不惟在生活中的經济背景上導致影响远大的变革，而且也引起行为上若干新的問題。

这样，印度社会組織中所有的这三根支柱都是以集体为基礎，而不是以个人为基礎的。目标是社会上的安全，集体的安定与綿延，这就是說，社会的安定与綿延。進步并不是目标所在，而進步因此就受到損害了。在每一个集团的內部，無論这是農村公社或特殊的种姓，或大型的大家庭，总有一种大家享受的公共生活，一种平等的意識以及民主的方法。就是在現在，种姓的“潘查雅特”(会議)仍然在以民主的作風起着作用。有一个时候，当我目睹一些村民——有时是文盲——被选在为了政治或其他目的的各委員会服务的时候，他們的热烈情緒使我吃驚。他很快就將情况弄熟悉了，任何时候討論有关他的生活的問題时候，他是一个有帮助的成員，而且还是一个不輕易馴服的成員。但小型集团易于分裂，而且在他們自己人当中喜欢爭吵，这是一种不幸的趋勢。

民主方式不僅是一个众所周知的方式，而且在社交生活中、在地方政府中、在同業行会中、在宗教集会中等等場合，都是一种發揮作用的普通方法。种姓制度虽然有它一切的坏处，但在每一个集团中保存了民主習慣。慣常有議事程序，选举和辯論的詳細規則。

則提蘭德侯爵在其寫述关于早期佛教徒的結集时曾提到了这些規則中的若干条。“当許多人知道了在兩千多年前举行的佛教徒結集中可以尋出現代英國議会慣例的雛形的时候也許要大为驚奇。他們委派一位特別执行人員來維持会議的尊嚴——这就是下議院議長的胚胎。他們所派的第二位执行人員的职掌是在必要时設法獲得法定人数——在我們自己的制度中他如議会中的党派領袖。参加会議的会員如要提出新事务，是从提出动議的方式着手，然后進行討論。在某些情况之下，只須这样做一次，别的情况下須做三次，这样一來，現在議会里要求一个議案須經过三次宣讀然后才能成为法律的慣例，印度早就有了。如果在討論中發現有不同的意見存在，那么，这个問題付表决由大多数來决定，表决采用不記名投票制度”①。

由此可見，古代印度的社会組織是具有一些优点的，的确，如果沒有优点也不能够維持到这样悠久的时期。在这社会組織里面蘊藏着的有印度文化的哲学概念——人的完善，注重眞、美、善的獲得而不注重貪得無厭的追求。印度文化曾經企圖防止將荣譽、权势和財富联成一气而且集中起來。它所强調的是个人和集体的义务，而非强調他們的权利。那些“傳承經”(Smritis，印度教的宗教經典)列举了不同种姓的“达磨”，即职掌和义务，但幷無一部書中包括了权利的清單。自給自足是集团目标之所在，特别是以農村中为甚，而在一个不同的意义上，在种姓中也是如此。它是一种閉关主义式的制度，在它的外部組織之內容許有一定的適应性、改变和自由，但是不可避免地發展得愈來愈排外，愈來愈嚴峻了。它

① 加勒特(G. T. Garratt)所著“印度的遺產”(The Legacy of India)，一九三七年版第一一頁引述了这段話。(原注)

愈來愈丧失它的擴充的能力和开辟人才的新來源了。强有力的旣得权利阻止了任何根本的改革，并且使教育不得推廣到其他階級中去。上層各階級中的許多人明知古老的迷信是迷信，但它却被保存下來，而且还加上了新的迷信。不僅僅國民經济，而且思想本身变成静止狀态的、傳統式的、僵硬的、不开展的和不進步的了。

种姓的概念和实际具体表現了貴族的理想，这顯然是与民主的概念背道而馳的。它顯然有位高則任重的强烈意識，但它是以人們固守着他們傳統的地位而幷不向旣成秩序挑战为条件的。印度的成功与成就，整个說來，是局限于上層各階級的；那些地位低下的人們所有的希望是很少的，他們的机会确实是很有限的。这些上層階級幷不是一个微小有限的集团，而是数量龐大的，同时其力量、权威和势力是分散了的。因此他們能够很有成就地繼續了很長一个时期。但是种姓制度和印度社会組織的根本弱点和缺点是他們使一大群人的品格降低，沒有給予他們在教育上、文化上和經济上跳出那种环境的机会。那种品格的降低引起全面的淪落，甚至上層各階級也包括到它的范圍內了。它就造成了那种作为印度的經济上和生活上顯著特征的硬化現象。在这种社会組織和过去别的地方有过的那些社会組織間的差别是幷不大的，但是由于过去几个世代中全世界發生了一些变化，那些差别就变得更加顯著了。在今天社会的組織中，种姓制度及其相关的許多东西是完全不調和的、反动的、拘束的，幷且是進步的障碍。在它的体制之內是不可能有地位上和机会上的平等的，也不可能有政治上的民主，更不可能有經济上的民主了。在这兩种概念之間冲突是原來就有的，而它們之中只有一种能够存留下來。

九 巴卑尔与亞格伯。印度化的过程

回过來再談歷史，阿富汗人在印度定居下來，而且印度化了。他們的統治者不得不首先緩和人民的敌意，然后贏得他們的欢心。因此之故，他們定下經过深思熟慮政策，放弃先前殘忍的手段，而变得較为寬容，招徠被征服者合作，竭力地不以外來的征服者的身份，而以生育教养于本土的印度人的資格來發揮作用。因为随着时間的前進，印度的环境影响了这些來自西北的民族而且將他們同化，所以起初不过当做政策施行的，后來就逐漸成为不可避免的趋势了。当这过程正在上層進行着的时候，更为壯健有力的潮流同时自發地起于民間，企圖將思想和生活方式綜合起來。混合文化的萌芽开始出現了，为亞格伯后來的建設奠定了基礎。

亞格伯是印度的莫臥兒王朝的第三代君主，但实际上帝國是由他而巩固起來的。他的祖父巴卑尔于一五二六年取得德里的皇位，不过对于印度，他是一个外國人，而且他不断地有这种感覚。他來自北方，正当帖木兒式的文藝复兴在他的中亞細亞的故鄉盛極一时，同时伊朗藝術和文化的影响强大的时候。他总想念着他所習慣的友好、社交、愉快交談和由巴格达与伊朗傳來的賞心乐事。他想望北方高地的冰雪，想念大宛的鮮美肉食、名花与佳果。不过他虽然对所見到的一切感覚失望，他还是說印度斯坦是一个非常美好的國家。巴卑尔在來到印度四年光景就死去了。他將大部分时間消磨于战爭和在亞格拉地方建設壯丽的首都，为了这件事他还从君士坦丁堡聘請來一位有名的建筑师。当时君士坦丁堡正是苏利曼大帝全盛的时期，那城中正兴造着許多美丽的建筑。

巴卑尔所見到的印度地方是很少的，虽然他被敌对的人民圍

繞着，所沒看到的还是很多的。可是他的記載告訴过我們，文化的貧乏情况曾經降臨到北印度。一部分的原因是由于帖木兒的破坏，另一部分則由于許多有学問的人、藝術家和有名的手工業者的南迁所致。但是也由于印度民族創造天才的枯竭而使之然。巴卑尔認为技術工人和技师并不缺乏，只是沒有机械發明上的精巧或熟練而已。而且就生活上的適意和奢華而論，印度似乎大大落后于伊朗。这是否由于印度人的心智对于生活上的这一方面天生地就缺乏兴趣，抑由于后來的發展才变成这样的呢，我不知道。若与伊朗人相比，也許当时的印度人在这些風雅和奢華上沒有受过那样大的吸引。如果他們对这些美好高尙的事物有足够的爱好，他們很容易得之于伊朗，因为兩國間來往是频繁的。不过更可能的，这是后來的發展，也就是印度文化上的僵化和衰退的另一象征。这从古典文学和繪画中可以看出，在更早的各时期中是足够風雅的。而且就那个时代而論，它具有一种崇高而复雜的生活水平。甚至当巴卑尔來到印度北部的时候，許多欧洲的旅行家談到印度南部的維查耶納伽尔，認为在藝術上和文化上，在風雅和奢華上，都代表着一种很高的水准。

然而在北部印度文化衰退是非常顯而易見的。固执的信仰和僵硬的社会組織阻碍了社会的奋發前進。伊斯蘭教的傳入和相当多外來的人士帶來了不同的生活方式和思想方式而影响了这些信仰和組織。异族征服虽然有它的一切坏处，但也有一种好处：它擴展了人們知識上的眼界，而迫使他們从閉关主义的蝸殼中向外瞻望。他們認識了这世界較他們所想像的世界要大得多，而且更是变化多端。因此阿富汗的征服影响了印度，并產生了許多变化。莫臥兒人由于文化和生活方式都远勝于阿富汗人，所引起的变化

也就更多。特别是他們介紹了伊朗有名的那生活上的風雅，甚至于輸入了那高度虛伪和嚴肅的朝仪，因而也影响了貴族們的生活方式。南部的白海馬尼王國通过加利加特而与伊朗有直接的接触。

在印度有許多变化，新的刺激在藝術、建筑術以及其他的文化風格上帶來了青春和生命力。而所有这一切都是兩个旧世界的文化風格發生了接触的后果，二者都已經丧失了它們起初的活力与創造精神，变得固执不化了。印度的文化很陈旧，而且停滯不前了，缺乏生气而且倦怠。阿拉伯—波斯的文化則早已过了鼎盛时代，表現着阿拉伯人特色的那种由來已久的好奇心以及心智進取的意識已經不再看得見了。

巴卑尔是一位富有吸引力的人物，一位典型的文藝复兴时期的君主，勇敢而冒险，酷爱藝術、文学和美好的生活。他的孙子亞格伯甚至于更富有吸引力和具备更偉大的品德。大胆而輕率，他是一員良將，溫文尔雅而富于同情心，他是理想家兼夢想家，又是一位实行家和群众的領袖，他能够激励起他部下的热誠拥戴。作为一位战士，他征服了印度的大部分土地，但他的眼光却放在另外一种更持久的征服上面，那就是要贏得人民的心悦誠服。正如他的宮廷中的葡萄牙籍的耶穌会教士告訴过我們的那样："他那双炯炯逼人的眼睛，像照耀在日光中的海洋一样地震顫着。"在他的身上，那統一的印度这个旧夢又形成了，这不僅僅是在政治上并为一家，而且是要有机地融合为一个民族。从一五五六年起，在他那將近五十年的漫長統治时期中，他为这目的鞠躬尽瘁。許多位拉其普特民族的驕傲的首腦人物，本來是不肯臣服于任何人的，却被他感化到他那一方面去了。他与一个拉其普特的公主結婚。因此他

的兒子和繼承人杰罕吉尔是半为蒙古人半为拉其普特的印度人。他的孙子沙杰罕也是拉其普特母親所生。这样一來，就种族而論，这土耳其—蒙古的王朝远較土耳其人或蒙古人更为印度化了。亞格伯是拉其普特族的傾慕者，自己覺得与他們性情相类似，用婚姻政策以及其他的政策來与拉其普特的統治階級結成联盟而將他的帝國大大地加强了。繼續存在于后來統治时代的这种莫臥兒—拉其普特的合作不僅僅影响了政府、行政和軍隊，而且也影响到藝術、文化和生活方式。莫臥兒的貴族階級愈來愈印度化了，而拉其普特人和其他人們却受到了波斯文化的影响。

亞格伯使得許多人和他站在同一战綫，并且留而不去，但是他未能够降服在拉其普他拿境界內繆尔(Mewer)地方的拉那·普拉他普的驕傲不屈的精神。他寧願在热帶森林中过着被人追捕的生活，对于一个他認为是外國征服者就是在形式上表示效忠也不願意。

亞格伯集合了一批对他以及他的理想忠誠拥戴的聰明才智的人們于其左右。其中有很著名的弟兄兩位，弗济与艾卜勒·法茲尔，还有柏波兒、拉查·曼·辛格与阿杜勒·拉欣·汗哈那。他的宮廷成为拥有各种信仰和一切有新思想以及新發明的人們的集会之地。他对于各种不同見解的容忍和他对于各种信仰与意見的鼓励到了这样的程度，以致激怒了一些比較更屬于正統派的伊斯蘭教徒。他甚至于試圖發起一种綜合性的信仰使其適合于每一个人。在他的統治时期中，印度北部的印度教徒的文化与伊斯蘭教徒的文化融和向前迈進了一大步。亞格伯确实同样受到印度教徒和伊斯蘭教徒的欢迎。莫臥兒王朝被認为是印度自己的王朝而穩固地建立起來了。

十 亞洲及欧洲在机械進步及創造能力上的对比

亞格伯充滿了好奇心，老是企圖發現精神上的及世俗上的一切事物的究竟。他对于机械設計及軍事科学發生兴趣。他特别珍視战象，在他的軍隊中战象成为重要部分。他宮內的葡萄牙籍耶穌会的教士告訴我們說："他对于許多事物發生兴趣，渴望学習，他不僅对于政治上及軍事上的事情有完全的知識，他对于許多机械方面的藝術也一样。在强烈的求知欲中，他竭力想一下子学会一切，像一个餓漢想一口吞下他的食物一样。"

不过他的好奇心何以停于某一点上，而并沒有引導他向那擺在面前的某些顯明的路上去勘探，却是很奇怪的。尽管他有莫臥兒大帝的偉大威望，尽管他在陸地上有巨大的力量，但是他在海上却沒有势力。瓦斯科·达·加馬在一四九八年經过好望角到达了加利加特；阿布奎基在一五一一年占領了麻六甲，在印度洋上面樹立了葡萄牙的海权。印度西海岸上的果阿成为葡萄牙的領地。所有这一切情形并未使葡萄牙与亞格伯發生直接冲突。由海道到麥加的印度朝覲聖地的人，其中有时也有皇族或貴族的成員，常被葡萄牙人綁架勒贖。顯然可見，亞格伯在陸地上無論如何强盛，而葡萄牙人乃是海洋上的主人翁。一个大陸强國不很重視海权是不难了解的，虽然，实际上过去印度的偉大及重要性部分地是由于它控制了海路。亞格伯有一个龐大的大陸等待他去征服，很少有剩余的时間來对付葡萄牙人。虽說葡萄牙人偶然刺痛他一下，他也認为無关重要。有一个时期，他确曾想到建造船舶，但是他并沒有認眞地發展海軍，只不过是一时的高兴作为消遣而已。

其次若講到炮隊，莫臥兒的陸軍及同时在印度境內其他各邦

的陸軍主要地都是依靠外國的專家，他們通常是來自奧托曼領土內的土耳其人。一个精通炮兵的專家以魯密可汗(Rumi Khan)的头銜著称；Rumi 这个字是东罗馬的意思，也就是指的君士坦丁堡。这些外國專家訓練本地人，但是为甚么亞格伯或任何其他的人不派遣自己手下的人到外國去受訓練，或用鼓励研究方法來提倡这种改進工作的兴趣呢？

还有一件非常有意义的事情：耶穌会教士把一本排印的聖經，或者还有一兩本印刷出來的書籍贈送他。他对于这种在他的政府工作和他的远大事業上能有巨大裨益的印刷術何以不覺得新奇而予以注意呢？

还有鐘表的問題。莫臥兒的貴族很喜欢时鐘，先是葡萄牙人帶來的，其后英國人又从欧洲运來。它們是被看作富人的奢侈品，普通的人有了日晷和用沙漏与水漏計时也就滿足了。莫臥兒并沒有企圖去了解这些有彈簧的鐘是怎样制造的，也不設法在印度試行仿造。印度有的是非常精巧的手藝人和技工，这种对于机械的缺乏爱好实在是極为特殊的。

当这时期中，这种創造能力及發明才力的癱瘓萎靡不單是在印度顯然可見，整个西部亞洲及中央亞細亞因此所受的損害还要更甚。中國的情形我不知道，但是我想諸如此类的停滯現象也影响过它。必須記得，印度与中國在較早的时代中，在科学的不同部門之內都有很大的進步。造船事業和廣大的海上貿易甚而至于对机器的改進也經常地能够發揮刺激的作用。在这个时候，这兩个國家中，或者在任何其他的國家之內，确实沒有較重要的机械發展。从这种观点來看，十五世紀的世界与一千年前或兩千年前的情形相比較，并無多少差别。

欧洲中世紀的黑暗时代，那些过去曾在某种限度上發展过早期开始的应用科学和在多方面的知識上有过進步的阿拉伯人变成不关重要而且落后了。据說有些最早的时鐘是阿拉伯人在公元七世紀制造的。大馬士革有一具著名的鐘，哈倫·賴世德时代的巴格达也有一具。但是当着阿拉伯衰微的时候，此种制鐘的技藝也从那些國家消失了，虽然，在某些欧洲國家中，它反而正在進步，而且时鐘幷不足为奇了。

远在卡克斯敦[①]以前，西班牙的摩尔阿拉伯人習惯于以木版用于印刷[②]。國家采用这种方法來复制命令文件。印刷似乎沒有超过用木版的階段；后來就是木版也漸漸消失了。久在欧洲及西部亞洲作为一个占优势的伊斯蘭教徒强國的奥托曼土耳其人們有許多世紀的長期間对于印刷完全不解，虽然就正在他們的門口上的欧洲正在大量地印刷書籍。这些書他們一定是知道的，但是利用这一偉大發明的动机却完全缺乏。一部分的理由是宗教意識反对印刷，認为印刷他們的神聖的書籍古蘭經，是褻瀆神明的。印刷出來的散頁可能作不適当的使用，被人踐踏，或抛入垃圾堆中。拿破侖首先輸入印刷机到埃及，从那里逐漸地而且緩慢地傳播到其他的阿拉伯國家。

当亞洲好像是由于过去的努力而精疲力竭、陷于靜止不前的时候，在多方面落后的欧洲正要开始巨大的改变。新的精神、新

① 卡克斯敦(William Caxton)，一四二二至九一年，英國最初業印刷者。——譯者

② 这类的印刷術怎样傳到在西班牙的阿拉伯人我还不知道。可能这是它到达北欧西欧許久以前，从中國通过蒙古人傳來的。阿拉伯世界从哥尔多巴至开罗、大馬士革和巴格达，虽在蒙古人活躍之前，都已和中國常有接触。（原注）

的醞釀在起着作用，使欧洲的冒險家們远涉重洋，使欧洲的思想家們在新的方向上轉动腦筋。文藝复兴对于科学的進步極少貢献；在某种程度上，它使人們离开了科学，它所介紹到各大学去的人文主义中保守性的教育甚至于阻止了著名的科学概念的傳布。据說大多数受教育的英國人，迟到十八世紀的中叶，还不肯相信地球的自轉，地球圍繞太陽的公轉，尽管有哥白尼、伽利略、牛頓等的学說及良好望远鏡的制造。他們受的是希臘、拉丁的古典教育，还固执地相信托勒密所主張以地球为中心的宇宙的学說。那位十九世紀的英國杰出政治家 W.E.格蘭斯頓先生，尽管他有深奥的学識，不但不懂得科学，而且对科学不感覚兴趣。甚至在今天，大概还有許多政治家及公务人員(而且不僅是限于印度)，也不知道科学或科学的方法，虽然他們所居的世界是受到科学的应用所統轄，而且他們本身还利用科学作大規模的屠殺及毁滅。

但是文藝复兴解放了欧洲的心智，使其脫离許多旧有的桎梏，摧毁了許多它素所珍惜的偶像。是否部分地和間接地由于文藝复兴抑或不关文藝复兴，人們已經感覚到有一种客观研究的新精神，这种新精神不僅向久經公認的权威挑战，而且也向抽象的概念和模糊的揣測挑战。法蘭西斯·培根曾經寫道："通到人类能力的道路及通到人类知識的道路是緊密靠近的，而且几乎是同一道路，但是因为人們有过份注重抽象概念的惡劣而頑固的習慣，比較妥善的方法是从那些与实踐有关的基礎上着手于科学之研究而把它提高起來，以实际行动的一部分作为騎縫印章，把計划中的另一部分作为联單，鈐印在一起，使其發生决定性作用。"后來在公元十七世紀中，托馬斯·勃朗爵士說道："但是对知識最大的死敌就是崇拜权威，这种作風最嚴重地伤害了眞理，特别是將我們的信仰建立在

古人的意旨上面。因为(正如人人都可看出)現代的大多数人如此迷信地崇拜过去的时代，于是过去的权威就超过了現在的理智。那些离开現世界已久的人們，他們的著作不像我們的一样会受到同代人或去今不远的后代人的批判，現在是已完全脫离妒嫉的范圍了，隔离現代愈久远就被認为愈接近眞理的本身。我以为这簡直是自己欺騙自己，离开眞理的道路太远了。"

亞格伯的世紀是公元十六世紀，这一个世紀在欧洲看見动力学的產生，这在人类的生活上是一种革命性的進步。有了那个發見，欧洲就漸漸向前迈進，起初是緩慢的，但是力量和速度愈來愈見增加，一直到了十九世紀，它向前直冲建立了一个新的世界。正当欧洲在利用和开發大自然的力量时候，静止而处于冬眠狀态的亞洲还是照古代傳統的方式繼續着依靠人力的辛苦劳作。

为甚么有这种情形呢？亞洲是太遼闊，太复雜，不可能用一句話來作回答。每个國家，特別像中國及印度这样大的國家，必須个別地加以判断。在那个时代及随后的时期，中國的文化当然比任何欧洲國家來得較高些，中國人过的是一种更文明的生活。印度，从一切外表看來，所呈現的景象不惟有一个光輝燦爛的朝廷，而且有繁盛兴旺的商業、貿易、制造和手工藝。以当时印度观光者看來，欧洲各國有多方面一定好像是落后而且是頗为粗俗。但是欧洲那种正在日趋顯著的动力特性在印度却是完全缺少的。

一种文明的衰朽，其原因由于內部的衰敗者特多，而由于外來的侵害者較少。一种文明的衰落，可能是因为在某一种意义上它已經陷于枯竭，不能在变动中的世界上作更多的貢献，或者因为代表这种文明的人民品德墮落，不足以再來承担这种負担。或者社会文化的性質是如此，使它超过了某一点就成为進步的障碍。只

有在那种障碍已經排除之后，或是那种文化中已經傳入了某种主要的性質上的变动之后，進一步的發展才有可能。印度文明的衰朽甚至在土耳其人及阿富汗人侵略之前已經相当顯著了。这些侵略者和他們的新思想对于古代印度的激蕩是否產生了一种新社会的关系，从而解脫了智力的束縛，而解放出新鮮的活力呢？

在某种程度上这种情形發生过了，藝術、建筑術、繪画、音乐及生活方式都受到影响。但那些效果不够深入；它們或多或少是膚淺的，社会文化大致还是与以前相仿佛。在有些方面，它确是变得更加頑固。阿富汗人們沒有帶來新的因素；他們代表的是退化封建的及部落式的秩序。印度不是欧洲人所意識的那种封建性的國家，不过那印度防衛中坚的拉其普特各氏族是以封建方式組織起來的。莫臥兒也是半封建的，不过有一个强大的中央君权。这种君主政体战勝了拉其普特那种模糊晦暗的封建制度。

如果亞格伯求知心切的智力轉向社会改革的方向，來研究世界上的其他地方所發生的事情，他也許已經奠定这种改革的基礎了。但是他太忙于巩固他的帝國，他面臨着的大問題是如何使那劝人改变信仰的像伊斯蘭教那样的宗教与本國的宗教和民間習俗獲得調解，从而造成國家的統一。他企圖用理性主义的精神來解釋宗教，在当时他好像引起了印度情况的巨大轉变。然而这种直接的手段并未成功，正如它在其他地方很少成功一样。

因此，甚至亞格伯这样的人也并未能在印度社会的前后关系上發生过根本的影响。在他死后，他所倡導的改革气氛和進取精神又消沉了，而印度重新恢复了那呆滯不变的生活①。

---

① 艾卜勒·法兹尔告訴我們說，亞格伯曾經听到过哥倫布的發現美洲。嗣任皇帝杰罕吉尔統治的时候，烟草由美洲經由欧洲到达印度。虽然杰罕吉尔曾極力禁止吸

十一　共同文化的發展

亞格伯建設得如此完善，尽管他的繼承者缺乏能力，那座大厦仍又維持了一个世紀之久。差不多在每一个莫臥兒王統治之后，总有皇子們从事爭夺皇位的战爭，因而把中央势力削弱。但是朝廷仍然是声勢顯赫，莫臥兒大帝的威名远播于整个欧洲和亚洲各地。壯丽的建筑物兼有古代印度的理想及新的朴素和高雅的綫条，在亚格拉及德里成長起來了。这种印度—莫臥兒的藝術与頹廢派的、过份精巧的、裝飾过繁的南北庙宇及其他的建筑物成为顯著的对比。受到感召的設計人及建筑者們，用他們富有灵感的手在亚格拉地方建成了姐姬陵。

最后的所謂莫臥兒大帝奧朗則布企圖撥轉时鐘使其倒退，在这种尝試中他把鐘弄停、而且弄坏了。只有莫臥兒統治者和印度民族的天才打成一片、努力建設一个統一的民族并把國內各种成份团結起來的时候，这些統治者才会是强有力的。当奧朗則布开始違反这种作風或加以抑制，不以印度統治者的而是偏向于以一位

烟，而吸烟仍然立刻成为驚人的風尚了。整个莫臥兒时代中，印度与中央亚細亚有親密的接触。这些接触擴展到了俄國。外交及貿易往來曾被提到。一个俄國朋友曾經引起我注意到俄國歷史上的这种紀錄。在公元一五三二年中巴卑尔派遣科查·胡沙英(Khoja Hasain)出使到达莫斯科簽定友好条約。当沙皇麥都洛維奇統治的时候(一六一三——一六四五年)，有印度的商人在伏尔加河流域定居。一六二五年阿斯达拉汗軍事長官曾下令建造过印度隊商客棧。印度的手工業者，特別是織工們被邀請到莫斯科。一六九五年俄國商务代理人謝敏·米倫基游歷德里，曾被國王奧朗則布接見。一七二二年，彼得大帝游歷过阿斯达拉汗，特許印度商人們朝見。一七四三年有一批被称为隱士的印度修道人（sadhus）到达阿斯达拉汗。这些修道人之中有兩个人在俄國長久住下，成为帝俄的臣民。（原注）

伊斯蘭教統治者的姿态來执行职权的时候，莫臥兒王朝就开始崩潰。亞格伯的工作，而且在某种限度上，他的繼承者們的工作，都失效了，而亞格伯的政策所抑制住的各种力量都冲破藩籬而向这帝國挑战。各种新的运动產生了，他們的观点是狹隘的，但是代表一种复活的民族主义。虽然他們不够强大，不能够造成永久性的局面，而环境也在向他們作对，但是他們已能够摧毀莫臥兒的帝國了。

从西北來的侵略者的刺激及伊斯蘭教对于印度的冲击是相当嚴重的。它指出而且揭露了已經深入印度社会中的弊病——如种姓制度的僵化，不可接触者的制度，以及發展到了不可思議的程度的排他主义。伊斯蘭教的博爱主义及皈依者們相互間理論上的平等有極大的感动力，特别感动了那些連平等待遇的外表形式都得不到的印度教中的人們。以集各种宗教之大成为目标的运动从这种意識形态的冲击的基礎上成長起來。許多改变信仰的事件發生了。但是其中大多数來自下等的种姓(特别是在孟加拉)。某些屬于高等种姓的人也皈依了新的信仰，有的是由于眞正改变了信仰，而更多的是由于政治上、經济上的理由。因为接受統治势力所信仰的宗教是顯然有好处的。

不过尽管有这些廣泛的信仰改变，而各种宗派的印度教仍然繼續成为这个國土的占优势的宗教，它是根深蒂固、唯我独尊、自給自足的，并且是自信最深的。上層各种姓毫不怀疑他們在意識及思想領域上的优越性，認为伊斯蘭教乃是一种对于哲学及形而上学的問題的比較淺薄的追求。他們甚而至于在他們自己的宗教(印度教)中尋出了伊斯蘭教的一神論，及作为他們大部分哲学所根据的一元論。每一个人可从这些宗教宗派中任意选擇，或者选

擇更为通俗而簡單的礼拜仪式。他可以为一个印度教毘溼奴派信徒，相信有具人性的神而向他傾吐出自己的信念。或者他若是更傾心于哲学，他也可以漫游于形而上学及高深哲学的煩瑣領域。虽然他們的社会結構是以集团为基准，在宗教問題上面，他們是高度个人主义者。他們不贊成改变自己的信仰，若遇别人改信另外一种宗教，他們也很少关怀。他們所反对的乃是干涉他們自己的社会結構及生活方式。如其另外一个集团想遵照自己的方式發揮作用，它有这样做的自由。值得注意的是，改信伊斯蘭教一般地是集体行动，可見集团影响有如此之大。在高等种姓中，个别的人們也許改变他們的宗教，但若品等較低，一个地方的特殊种姓，或者几乎整个村落会改变他們的宗教信仰。这样一來，他們的集团生活及他們的职掌繼續与先前相同，只有关于礼拜等等有些小的变异而已。因为这种情形，所以我們在今日会發覚特殊的职業及手工業完全成为伊斯蘭教徒們的專利。因之，織工階級多数为伊斯蘭教徒，而在大城市中則完全是伊斯蘭教徒。皮鞋商人及屠夫一向也是如此。裁縫几乎全是伊斯蘭教徒。各种技工及手工業者是伊斯蘭教徒。因为集团制度的瓦解，許多人轉到其他的职業上，这样一來就湮滅去一些分开各职業集团的界限。手工業和農村工業的摧毁，本來是早期英國統治者所开始而后來又被新殖民經济的發展所釀成，于是迫使大量技工和手工業者，尤其是織工，失去了职業和生計。那些經过这場大灾难而仍然存活下來的人們，漂流到土地上面去，成为沒有土地的傭工，或者与他們的親戚們共同使用一小塊土地。

在当时，無論是个人或集团，改信伊斯蘭教时除非使用武力或采用某种强迫手段，大概都不致激起特别的反对。朋友親戚或鄰

居也許不贊成，但印度教社会本身对于这种情形顯然并不重視。与这种冷淡态度成为对照的是，改教在今日則会引起廣泛的注意，并且引起人們的憤怒，不管是改信伊斯蘭教，或者改信基督教，都是如此。这大半由于政治上的因素，而尤其是由于按照宗教划分的分别选举單位制所致。每一个改变信仰的人被認为是所屬社会集团的勝利，因为这在最后可以導致更大的代表性和更大的政权。为了达到这种目的，竟然就有企圖伪造戶籍者。除了政治的理由之外，印度教中也發生了劝誘改教的情事，就是劝誘非印度教徒轉而相信印度教。这是伊斯蘭教对于印度教直接影响的一种。虽然在实际上它引起它与印度的伊斯蘭教冲突。这种劝誘改宗的作为，正統派的印度教徒仍然是不贊成的。

在克什米尔地方，一个持久的改信伊斯蘭教的过程的結果，使百分之九十五的人民成为伊斯蘭教徒，虽然他們保留許多古老的印度教的風俗。在十九世紀中叶，印度教徒的統治者發覺这些人中大多数急于或願意全体回到印度教。他派一个代表团到貝拿勒斯去問印度的神学者們，这种事情是否可行。学者們拒絕贊助任何改变信仰的事，因而这問題就此作罢了。

从外边來到印度的伊斯蘭教徒們不曾帶來新的技術或政治經济上的組織。尽管伊斯蘭教的宗教的信仰是博爱主义，然而由于階級的束縛，他們在观点上还是封建的。在技術上、在生產及工業組織方法上，它們与印度当时所盛行的要比較落后。因此，它們对于印度經济生活及社会組織的影响是很少的。这种生活照旧繼續着，所有的人們，印度教徒，伊斯蘭教徒，或其他的人們，都能順应適合。

妇女們的地位降低了。就遺產及她們在家庭中的地位而論，

就是古代的法律对她們也是不公平的；然而尽管如此，它們比較十九世紀的英國法律还要公平。那些遺產法是从印度大家庭制度中產生的，并且是想保障共同財產而防止其轉讓别家的。女人結婚就改变了她的家庭。在某种經济的意义上，她是被認为是她父親或丈夫或兒子的依賴者，但是她自己有权掌握財產，而且曾經掌握过財產。在多方面她受到各种尊崇及敬重，而且享有相当程度的自由，可以参加社交及文化活动。印度歷史上充滿了有名妇女的令名，包括思想家、哲学家、統治者及战士在內。这种自由愈來愈見減少。伊斯蘭教有一种比較公正的遺產法，但是这并未影响到印度教徒的妇女。影响到許多印度妇女而使其陷于大不利的，却是那在更大的程度上影响伊斯蘭教妇女的那种隔离妇女的習俗。这种情形廣布于整个北部及孟加拉的各上層階級。但是印度的南方及西方却避免了这种卑劣的習俗。就是在北方，也僅僅各上層階級沉迷于这种惡俗，人民大众幸未沾染。那个时候的妇女比較少有受教育的机会，她們的活动大半限于家庭之內①。因为她們缺少許多其他可使自己出人头地的机会，又过着被幽閉的、受限制的生活，人們說她們最高無上的德性是貞操，而丧失貞操是最大的罪惡。这是男人制造出來的学說，但是男人并不把它來適用于自己本身。杜尔西达斯（Tulsidas）在杰罕吉尔时代所寫的相当著名的詩印地文的罗摩衍中，描寫过对妇女極不公平的、有偏見的現象。

一部分由于印度大多数的伊斯蘭教徒是从印度教改教的，一

① 虽在这个时代和以后的时期中，也有过許多杰出妇女的范例，有女学者也有女統治者。在第十八世紀中拉克希美·德維（Lakshmi Devi）对于中古时代的著名法学書籍“密多娑罗”（Mitakshara）寫过了一部偉大的法律評注。（原注）

部分由于長期的接触，印度的印度教徒及伊斯蘭教徒們就有了無数共同的特癖、習慣、生活方式及藝術鑒賞，印度北部在音乐、繪画、建筑、飲食、衣服及共同的傳統上尤其是如此。他們和平共处在一起像一个民族一般，参加彼此的節日及祝典，說同一的語言，过的是差不多同样的生活，面臨的是同一的經济問題。貴族、有田地的紳士階級及他們無数的食客們学習宮廷的榜样。这些人不是地主或土地所有者。他們不收地租，但被允許在特殊区域內征收或留用國家的正稅。这种特賜往往是終身的。他們之中發展出一种高度錯綜复雜而矯揉造作的共同文化。他們穿着同类的服裝，吃同类的食物，有共同的藝術追求、軍事游戲、狩獵、騎士精神以及种种競賽。馬球是大众喜欢的娱乐；斗象也流行着。

尽管有不相融洽的种姓制度的存在，所有这一切的交际及共同生活仍在發生。除开極少数的特例以外，沒有相互間的婚姻事件，縱使有婚姻也不是种姓間的融化，通常不过是一个印度教徒的妇女轉移到伊斯蘭教徒的教团而已。种姓間共餐的事也是沒有的，不过这一点并不十分嚴格。妇女的隔离阻止社会生活的發展。这种情形甚至在伊斯蘭教徒自己之中更多，因为在他們閨閫制度更为嚴格。虽然印度教徒及伊斯蘭教徒的男人們彼此常常見面，兩个集团中的妇女們却缺少这样的机会。那些貴族及各上層階級的妇女因此彼此隔絕得更远，而且發展出特別更加顯著的分立的階級意識形态的集团，因此他們彼此都不相識。

在農村普通民众之中，也就是說人民中的絕大多数之中，生活有一种更团結的共同的基礎。在農村的狹小范圍之內，印度教徒与伊斯蘭教徒之間有一种親密的关系。种姓制度并不成为障碍，印度教徒把伊斯蘭教徒看成是屬于另一种种姓的。大多数的伊斯

蘭教徒們是改教者，他們依然充滿了古老的傳統。他們很熟習印度教徒的背景、神話和史詩的故事。他們做同样的工作，过着类似的生活，穿着同样的衣服，說着同一的語言。他們彼此參加節日，而且有些半宗教性的節日是兩种教徒所共有的。他們有共同的民歌。他們之中大部分是農人、技工及手工業者。

在貴族与農民和技工之間的第三大集团是大商人和零售商的階級。这一个集团是印度教徒占优势，它虽然沒有政治的权势，但是經济組織大部分是在他們的掌握中。比之任何其他的階級，在它上面的或在它下面的，这一个階級与伊斯蘭教徒們的親密接触是較少的。从印度以外的地方來的伊斯蘭教徒們在观点上是封建的，并不喜欢商業。伊斯蘭教反对收取利息也阻碍了商業。他們自視为統治階級、貴族、國家官吏、接受封贈土地人和軍官。也有屬于宮廷的或者主持神学或其他高等学校的許多学者。

当莫臥兒时代，大量的印度教徒用当时的宮廷語言波斯文著書。这些書籍中有一部分已經成了同类書中的經典著作。同时伊斯蘭教徒的学者也翻譯梵文書籍为波斯文，并且用印地文著書。最享盛名的印地詩人之中有兩位是：馬利克·穆罕默德·査西，他寫了"帕馬瓦提"；阿杜勒·拉欣·汗哈那，他是亞格伯宮廷中最前列的貴族之一，而且是亞格伯的監护人的兒子。汗哈那是一位深通阿拉伯文、波斯文及梵文的学者，而他用印地文所作的詩品格很高。有一个时期，他是帝國陸軍的統帅，而他却寫作了贊美及傾慕繆尔地方的拉那·普拉他普的文章。拉那·普拉他普是不断地对亞格伯作战，决不向他投降的人。汗哈那爱慕而贊揚他这战場敌人的爱國热忱、崇高的荣譽感和騎士風度。

亞格伯正是以这种俠义而友誼的手段为他政策的基礎，而他

的許多顧問及大臣們向他学習这种手段。他特别愛慕这些拉其普特人，他所愛慕的是他們也有他自己本人所具备的品德——不顧一切的勇气，光荣感及俠义感和信誓的遵守；他把拉其普特人爭取过來了；但是这些拉其普特人虽然有可傾慕的品德，而所代表的乃是正当新势力方兴的时候那种已經过时的中古类型的社会。亞格伯未曾意識到这些新兴的势力，因为他本人就是他自己的社会遺產的俘虜。

亞格伯的成就是驚人的，因为他在印度北部及中部的錯綜紛歧的分子中造成了协和一致的意識。那时有主要地來自外國的統治者階級的障碍，有宗教及种姓的障碍，有反对呆滞而帶有高度頑强性的制度的已經改变信仰的宗教。这些障碍尽管未曾消滅，而統一的意識还是增長了。这不僅僅是对他本人的愛慕，也是对他所建立的組織的愛慕。他的兒子及他的孙兒杰罕吉尔及沙杰罕接受了那个組織，在它的制度之內發揮作用。他們不是才能出众的人物，但他們的統治时代是成功的，因为他們繼續执行了亞格伯那样坚定地規划出來的方針。再下一代的繼承人奥朗則布是較为能干而气質不同的人物。他逸出常軌，离开了駕輕就熟的道路，而把亞格伯的成就敗坏了。虽然如此，但是还未完全失敗。所可驚的是，何以尽管出了他这样的人和他的軟弱而可憐的繼承者，而人們崇敬那种組織的情感仍然繼續存在。不过这种情感大都局限于北部和中部，并沒有伸張到南部和西部。因此，終于向这組織挑战的也就是來自西部。

十二 奧朗則布开倒車。印度民族主义的滋長。西瓦吉

沙杰罕是法國偉大國王路易十四的同时代人，当时三十年战爭正破坏着中部欧洲。当凡尔賽宮完成的时候，亞格拉的姐姬陵与珍珠清眞寺、德里的淸眞大寺以及皇宮中的勤政殿及樞密殿都建造起來了。这些似仙女一般美丽而可愛的建筑物代表着莫臥兒顯赫的頂点。拥有孔雀宝座的德里宮廷比凡尔賽宮更壯丽，更豪奢，可是它和凡尔賽一样是建立在被貧窮打击着的、被剝削的人民身上的。古甲拉特和德干当时正流行着可怕的飢饉。

同时英國的海軍力量正在上升、正在擴大。亞格伯所知道的唯一的欧洲人是葡萄牙人。当他的兒子杰罕吉尔当权的时代，英國海軍在印度洋上战敗了葡萄牙人，而英國皇帝詹姆斯一世的大使托馬斯·洛爵士在一六一五年于宮廷覲見了杰罕吉尔。他獲得許可开办工厂，于是工厂在苏拉特开办起來了，馬德拉斯于一六三九年奠定了基礎。有一百多年，印度國內并沒有一个人重視过英國人。而英國人当时已經控制了海路，而且实际上已經赶走了葡萄牙人。这一事实在莫臥兒的統治者或其顧問們看來竟認为無关緊要。当奧朗則布在位、莫臥兒帝國顯然在削弱的时候，英國人作了一次有組織的襲击，企圖用战爭來增加他們在印度的領土。这是在一六八五年的事。虽然变弱了而且被敌人包圍着的奧朗則布竟把英國人战敗了。甚至于在这事件以前，法國人已經在印度建立了自己的据点。当欧洲泛濫充溢的精力散布到印度和东方的时候，正是印度的政治經济情况迅速衰退的时候。

在法國，路易十四还繼續着他的漫長的統治，播下了未來革命

的种子。在英國，抬头的資產階級曾經砍下过他們的國王的头顱，克倫威尔的短命共和國曾經盛極一时，查理二世起而复廢，詹姆斯二世已經出走。大部分代表着新兴商人階級的議会已經限制了王权而樹立起它的权威。

当这个时期，在一次內战并且在幽禁他自己的父親沙杰罕之后，奧朗則布繼承了莫臥兒的皇位。只有一个亞格伯或者能够了解这个局势，而且能够控制这正在抬头的新势力，或者甚至他也不过只能延緩他的國家的崩潰，除非他的好奇心和求知欲使他了解方在兴起中的新技術的意义，以及正在發生的經济条件的轉变。奧朗則布不惟不了解現在，甚至也不懂得方才过去的事情；他是一个开倒車的人物，他尽管很有能力，很認眞，他試圖廢止先王的施政。他是一个执拗的人，一个嚴肅的淸敎徒，并非是藝術或文学的爱好者。他向印度敎徒征收那一向受人憎恨的吉滋雅（*jeziya*）即人头税，毁坏他們很多的庙宇而引起他的大多数人民的憤怒。曾为莫臥兒帝國台柱的驕傲的拉其普特人也被他得罪了。在北方，他刺激了錫克人——他們本來是代表印度敎和伊斯蘭敎的某种綜合理想的一个和平性質的宗派，因为受到鎭压和迫害而改变成为軍事团体。在接近印度西海岸的地方，他激怒了好战的馬拉塔人，他們是古代拉喜特拉庫塔的后裔，而且又是正当他們中間崛起一位領袖的时候。

在莫臥兒帝國整个遼闊的領域之上，正有着一种信仰复兴运动者的意識在醞釀着、在滋長着，这意識是一种宗教和民族主义的混合物。那民族主义当然不屬于現代世俗的类型，一般地說來，它也不包括整个印度在它的范圍之內。它为封建主义、地方意識和宗派感情的色彩所籠罩上了。比其余的人更为封建的拉其普特

人想到他們对于部落的忠貞不貳的情操；在旁遮普，一个比較小集团的錫克人則專心注意于他們自己的自衛，眼光几乎看不出旁遮普以外。然而宗教本身却有着强烈的國家背景，所有它的傳統都是与印度有联系的。麥克唐納尔教授寫道："印度人是印度—欧罗巴族系中唯一的分支，它曾經創立了一个偉大的國教——婆罗門教和一个偉大的世界宗教——佛教；而其余的一切支派，自从已經信奉了一种外國宗教之后，在这方面就远不能表現出創造性了。"那宗教与民族主义之結合能够从兩种成份中獲得力量和团結力，而它的归根結蒂的弱点以及不合適的地方也是由那混合物而來的。因为它只能是排外而局部的民族主义，并不包括在宗教范圍以外的印度的許多成份。印度的民族主义乃是从印度本土自然滋長出來的东西，但是不可避免地它妨碍了那种超越宗教或信条的廣泛的民族主义的發展了。

的确，在这一段分裂期間，一个偉大帝國正在瓦解之中，許多冒險家——印度人和外國人——各欲分割一块地方作为他們的公國或侯國，用現代的意义解釋的民族主义几乎是看不見的。每一个冒險家都在設法增加自己的权力；每一个集团都在各自为战。我們所有的一些歷史只是告訴我們关于这些冒險家的事情，重視他們勝过重視潜伏在事件表面之下的更有意义的在發生着的事情。但就一鱗一爪中所表現出來的也并非全是冒險主义，虽然有許多冒險家在把持着局面。特别是馬拉塔人有更远大的想法。当他們的权力增長的时候，这种想法也在增長。瓦倫·哈士丁斯在一七八四年中寫道："在印度斯坦和德干的一切民族中，只有馬拉塔人具备着对國家依恋的情操，它强烈地打动了該民族中一切人的心弦，如果有任何巨大的危险威脅到國家全体的时候，可能就会

把他們的首腦人物們联合起來，如像在一个共同的事業中一样。”可能他們的这种对國家的情操大部分限于說馬拉塔語言的地区。不过馬拉塔人在政治軍事制度上和習慣上都是寬大的，在他們中間存在着一定的內部的民主。所有这一切賦予了他們以力量。西瓦吉虽然向奧朗則布作战，却無拘束地雇傭了不少伊斯蘭教徒。

在莫臥兒帝國的瓦解中，經济机構的破裂也是同样重要的因素。農民常常起义，有几次还是大規模的。从一六六九年起离首都不远的査特族農民一而再再而三地为反抗德里政府而起义。还有另外一次是薩提拿米斯貧民們的起义。一个莫臥兒的貴族曾描寫他們为“一伙嗜血的可憐的叛徒，是些金飾匠、木匠、清道夫、硝皮匠和其他的微賤的人們”。过去的反叛只限于王公、貴族和其他地位高的人們，但現在完全是另外一种階級正在尝試起义了。

当这帝國为傾軋和起义而陷于分裂的时候，新的馬拉塔的权力正在成長着，而且在印度西部巩固着。生于一六二七年的西瓦吉是鍛煉过的合乎山民理想的游击战領袖。他的馬隊馳騁縱橫，無远弗屆，劫掠了英國工厂所在地的苏拉特城，在莫臥兒統治的遼远区域內强迫征收“Chowth”稅。西瓦吉乃是复活了的印度民族主义的象征，他从古老經典著作中汲取灵感，具有大無畏的精神和領袖的高尙品德。他把馬拉塔人造成一个强有力而統一的战斗集团，賦与他們以一种民族主义者的背景，將他們建設为一个不可侮的力量，这力量把莫臥兒帝國打垮了。他死于一六八〇年，但是馬拉塔的势力不断成長，終至控制了印度。

十三 馬拉塔人和英國人的爭夺霸权。英國人的勝利

在一七〇七年奧朗則布逝世后的一百年間，我們可以看到錯

綜复雜的在多方面的夺取印度霸权的斗爭。莫臥兒帝國迅速地分裂，帝國的总督和省長們开始以半独立統治者的資格在起着作用，虽然在德里的莫臥兒后裔的威信是这样强大，甚至于当他毫無权力且为他人所俘虜的时候在形式上还得向他效忠。这些軍閥們沒有眞正的权力或重要性，除非在当他們帮助或妨碍爭权主角的时候。海得拉巴的君主，靠着他本邦在南部的战略地位的关系，好像在初期有一定的重要性。但不久秘密就泄漏出來了，这重要性完全是虛假的，它是“敗絮其中”而要依靠外力來“扶正”的。当其需要避免一切風險和危难的时候，他就表現出一种口是心非和幸灾乐禍損人利己的特殊能力。約翰·索尔爵士描述他为“墮落到不可救藥，缺乏精力……結果是容易沉溺到附庸的境地”。馬拉塔人將海得拉巴君主看作是向他們進貢的附屬酋長中的一員。他曾經企圖避免这情形而表現出独立，但遭受到了疾速的报复，馬拉塔人將他那支怯弱的軍隊打得大敗而逃。他在英國东印度公司的日益增長的权力之下找到庇护，而由于这效忠的关系又成为一个土邦了。的确，由于英國人战勝賣索尔的提普苏丹的結果，海得拉巴土邦毫不費力的就擴大了它的疆土。

瓦倫·哈斯丁斯于一七八四年提到海得拉巴的君主时說：“他的領土范圍不大，歲入又少，他的軍事力量是最不足道的；他生平从來未曾表現过个人的勇敢和進取的精神。相反地，他的坚定和主要的宗旨似乎是在他的鄰國之間煽动战爭，利用别人的弱点与困难而避免本身参加任何一次的角斗。为了使他本人不遭受战爭的冒險他寧可忍辱偸生。”①

① 引自爱德華·湯姆孙（Edword Thompson）所著“印度王公的形成”（The Making of the Indian Princes），一九四三年版，第一頁。（原注）

在十八世紀当中，在印度內部有四个眞正爭雄的主角：兩个是印度方面的，兩个是外國方面的。印度方面的是馬拉塔人与在南部的赫德尔·阿里和他的兒子提普苏丹；外國方面的是英國人和法國人。在这一世紀的前半期中，在这些主角当中，馬拉塔人注定要称霸整个印度國土之上而为莫臥兒帝國的繼承者，这似乎是不可避免的事。早在一七三七年他們的部隊已臨德里城下，而当时是沒有人有充份的实力能够与他們对敌的。

正当其时（一七三九年），一个新的事件在印度西北爆發了，波斯納迭尔沙扫蕩到了德里，殺戮擄掠，运走了大量的珠宝，包括有名的孔雀宝座在內。对他說來这是一次輕而易举的襲击，因为德里的統治者們是衰弱無力而帶着女人腔調的，对于战爭完全不習慣，但納迭尔沙并未与馬拉塔人發生冲突。在某种意义上，他的襲击替馬拉塔人开辟了道路，便利了他們在以后的歲月中擴張到旁遮普去。这样使馬拉塔人在印度再度建立起霸权为期不远了。

納迭尔沙的襲击產生了兩种后果。他完全結束了德里莫臥兒統治者那自命为拥有政权和統治的虛言；从此以后他們就变成了模模糊糊的陰影，只能享有幽灵似的主权了，任何人只要有足够的实力就可以將他們当作傀儡來玩弄擺布。在很大程度上，甚至当納迭尔沙來臨以前，他們已經达到了那階段；而他則完成了这个过程。不过傳統和相沿承襲的習慣是具有如此强大的影响，以致英國东印度公司和其他的人們还繼續对他們送致微薄的礼物作为進貢的象征，一直到普拉西战役的前夕为止；甚至在以后一段長时間內，东印度公司还自視为德里皇帝的代理人而起着代理人的作用。他們用德里皇帝的名义鑄造貨幣直到一八三五年为止。

納迭尔沙襲击的第二个后果是阿富汗脫离印度而独立。阿富

汗在过去悠久的时間內是印度的一部分，現在則被分割成为納迭尔沙領土的一部分。又过了相当时間以后，一次地方上起义的結果，納迭尔沙为自己手下的一个官吏集团所謀殺，而阿富汗就成为了一个独立國家。

馬拉塔人們幷未被納迭尔沙所削弱，他們繼續在旁遮普擴張勢力。但是在一七六一年他們在本尼巴地方为一个当时正統治着阿富汗的侵略者艾罕默德沙·杜尔拉尼所慘敗。馬拉塔軍隊的精華消滅于这次灾难之中，短时間內他們的帝國之夢就烟消云散了。他們又逐漸地恢复了元气，馬拉塔的領土被分割成一系列的独立小邦，在浦那地方的帕許瓦領導之下組成为一个联邦。其中主要的邦是瓜略尔的信地亚，印多尔的荷尔卡和巴罗达的盖克瓦。这联邦在印度西部与中部仍然控制着廣大的地区。但馬拉塔人在本尼巴为艾罕默德沙所战敗而受到削弱，其时正是英國东印度公司以一个在印度的重要地方势力的姿态而出現的时候。

在孟加拉，克萊武利用鼓励叛逆和伪造的手段，毫不費力地就于一七五七年在普拉西战役中取得勝利。这日子有时被人們認为是大英帝國在印度开始的标志。那是一个令人不快的开始。那种辛酸苦辣的味道至今犹存。不久英國人就掌握了整个的孟加拉与比哈尔。他們的統治的早期后果之一是一次可怕的在一七五七年猖獗地蔓及这兩省的飢荒，使得这富庶、廣大而人口稠密的地区的居民死亡了三分之一以上。

在印度南部，英法兩國間的斗爭是这兩个民族的世界性斗爭的一部分，結果是英國獲得勝利，而法國却几乎从印度被排除出去了。

法國在印度的势力旣遭排除，就只剩下三个爭霸权的了，那就

是馬拉塔联邦、南部的赫德尔·阿里和英國人。尽管英國人在普拉西獲得勝利，而且將他們的势力擴展到孟加拉与比哈尔，在印度即使有也只是極少数人才將英國看作注定要統治整个印度的支配力量，观察家仍然会將第一位給予那已將势力擴張到整个印度西部与中部直至德里为止的馬拉塔人，他們的勇气和战斗品質是著名的。赫德尔·阿里与提普苏丹是不可輕視的敌手。他們給英國人以嚴重的打击，并且几乎摧毀了东印度公司的势力。但是他們局限于南部，并未曾直接影响整个印度的命运。赫德尔·阿里是一位杰出的人物，而且是印度歷史上值得注意的人物之一。他拥有某种类型的國家观念，而且是一位具有远見的領袖。他虽然不断为一种痛苦的病症纏擾着，他的自我鍛煉和苦干的能力却是驚人的。早在他人以前，他就認識到海权的重要性，以及英國人的日益增長的威脅就是以海軍实力为基礎的。他竭力想組成一个联合力量來將英國人驅逐出去；而且为了这目的，他派遣全权代表到馬拉塔人、到海德拉巴的君王、到俄得的叔查耳一道來郝兒去。可是沒有得到甚么結果。他开始建立他自己的海軍，并且占領了馬尔代夫群島作为他的造船和海軍活动的总部。当他率領着他的軍隊在行軍的时候，他死在道旁。他的兒子提普繼續加强他的海軍。提普并且寄信問候拿破侖与君士坦丁堡的苏丹。

在北部在蘭杰·辛格領導下的一个錫克邦正在旁遮普成長起來，后來擴充到克什米尔和西北边省。但那也不过是边区的一个邦，并不影响到眞正的霸权爭夺战。那爭夺战——在十八世紀末的时候已經看得很清楚了——只將在数得上的兩大势力之間展开，那就是在馬拉塔人和英國人之間。所有其他的王國与公國則皆隸屬于这兩个势力之下。

賣索尔的提普苏丹最后于一七九九年为英國人所战敗，于是最后剩下來有資格参加决勝的就是馬拉塔人和英國东印度公司了。在印度的最有才干的英國官吏之一查理·麥提卡夫于一八〇六年寫道："印度并不包括兩个以上的大势力，那只有英國人和馬拉塔人，其他的邦不是承受这一个就是承受那个大势力的影响。我們退出的每一吋土都將要为他們所占領。"但是在馬拉塔人各首領之間相互競爭，他們和英國人作战而被英國人各个击敗了。他們曾獲得几度顯著的勝利，特别是于一八〇四年在近亞格拉的地方曾使英國人蒙受了一次嚴重的打击。但在一八一八年馬拉塔的势力最后被打垮了，在中部印度代表这种势力的偉大首腦人物們投降了，承認了东印度公司的霸权。英國人当时成为大部分印度的無与抗衡的統治者，他們直接統治某些地方，或是通过傀儡和所隸屬的王公來治理。旁遮普以及較边远的地区則仍然非他們的控制所能及，但是在印度的大英帝國已經变成了一樁确定了的事实，后來与錫克人、廓尔喀人以及在緬甸進行的战爭，僅僅是把地圖上的印度全部勾銷而已。

十四　印度的落后以及英國人在組織上和技術上的优势

回顧这一段时期，几乎好像英國人霸占印度的成功乃是由于接連發生的意外的情况和僥幸所造成。就所競爭的燦爛的目的物說來，只做了少得驚人的努力，英國人就贏得了一个偉大的帝國和大量的財富，使他們成为世界上的头等强國。假如在过去發生的事件中稍微有些轉变，那就似乎很可能容易地粉碎他們的希望，而結束他們的野心。因为在許多的場合下，他們曾被打敗过——赫

德尔·阿里与提普、馬拉塔人、錫克人及廓尔喀人均曾一度战勝过英國人。如果他們的好运气稍微差一点，他們也許已經丧失了在印度的立足地了，或者頂多撑持住他們的某些海边的地方而已。

不过一經仔細檢討就揭露出來，在当时的情况下，曾經發生的事件中有一定的不可避免性存在。当然有好的运气，不过也必須要具有从好运气中獲得利益的能力。印度当时处于一种随着莫卧兒帝國的瓦解而形成的流动的無組織的狀态之中；許多世紀以來，它从不曾这样削弱与孤立过。有組織的政权已經垮了，門戶洞开，給冒險家們和新來的要求統治权利的人們以逐鹿中原的自由。在这些人当中有英國人，而当时只有英國人們才具备成功所必須的种种品質。他們最不利的条件乃是他們为來自远方的外國人。但就是那个不利条件也轉变得对他們有利了，因为沒有人把他們認眞看待，也沒有人認为他們是印度主权的可能逐鹿者。这种謬見如何能一直維持到普拉西事件發生后很久为止是件驚人的事，而他們在形式上作为德里傀儡皇帝的代理人也帮助加深了这种錯誤的印象。他們从孟加拉运走的掠夺物以及他們所采用的特殊貿易方式令人相信这些异邦人士乃是为的金錢財宝，并非为爭取統治权而來的；印度人認为他們是一种暫时的、然而是痛苦的負累，頗像帖木兒或納迭尔沙，在飽事掠夺之后又回到他們的故土去了。

最初东印度公司的設立是为了做生意，它的軍事上的措施即是为了保障这种生意。逐漸地在几乎还未曾被他人覚察之际，它已經擴張了它所控制的土地，所用的方法主要是在地方性的爭执中偏袒一方，帮助一面，反对一面。公司的軍隊受到較好的訓練，对任何一方均系举足輕重的。为了这种帮助，公司索取大筆的款項。因此公司勢力增加，它的軍事設施亦獲得擴充了。人們把这

些軍隊当作可以雇傭的部隊。当人們認識到英國人除了帮助自己以外并不帮助旁人，而且是为了政治上控制印度而來的时候，英國人已經在印度站穩地位了。

反抗外國的意識当然是有的，在其后的歲月中这种意識更繼續增高。但是这与任何普遍而廣泛的愛國情緒比較还相距甚远。当时的背景帶着封建性，效忠的对象是地方上的首腦人物。由于灾难遍地，正如在中國軍閥时代一样，强迫人民去参加任何一个軍事領袖的部隊，只要他能够定期支付薪餉或給与劫掠的机会。东印度公司的軍隊大部分由印度土著兵所組成。只有馬拉塔人有一些民族感情，有一些比較对于領袖的忠誠要高得多的东西；但甚至这也是狹隘而有限度的。他們对于勇敢的拉其普特人处理不得当，反引起他們的惱怒。他們不但未能爭取他們作同盟軍，反而不得不当作敌手或者当作有怨言的不滿意的藩臣來对待。尽管馬拉塔人的首腦人物們在帕許瓦的領導之下結成一种模糊的联盟，他們之間有剧烈的对抗，偶然还有內战。他們在緊急关头未能互相支援，就被个别击破了。

但是馬拉塔人們產生过許多非常能干的人物，政治家和軍人，其中有那那·法那威斯，帕許瓦·巴吉·罗第一，瓜路尔的馬哈达吉·信地亞和印多尔的雅斯王提·洛·合尔卡，还有那个杰出的女人，印多尔的公主阿哈里耶·貝。他們的士兵和隊伍是良好的，很少放弃崗位，往往面臨必然的死亡而坚定不移。但是在这种勇气的里面往往有冒險主义而缺乏正規的訓練，在平时及战时都是这样，这是可驚的。他們对于世界情形的愚昧無知，令人驚駭，甚至他們对于印度地理的知識也有限得很。还有更糟的，就是他們不肯去为發現其他地方所發生的事情以及敌人們在做些什么而煩

心。有了这些限制是不可能有政治的远見或有效的战略的。他們的行軍速度与灵活性往往使敌人驚奇而丧胆，但是在基本上战爭只被看作比一系列的英勇奇襲稍勝一筹而已。他們是理想的游击战战士。后來他們根据更为正規的方式改組了軍隊，其結果是在武裝上有所收穫，而在速度与灵活性上面却有所損失了；而且他們不能够很容易地調整他們自己來適应这些新的环境。他們自作聪明，他們誠然是聪明的，但是，無論在平时或战时要超过他們幷不困难。因为他們的思想被束縛于一种古老过时的体制之內，而不能够越出这范圍的緣故。

外國人訓練的軍隊在紀律上和技術上的优越性，当然在早期階段上就为印度的統治者們覚察出來了。他們雇傭法國、英國的軍官來訓練他們自己的軍隊，这二者之間的对立帮助了印度軍隊的建立。赫德尔·阿里与提普对于海权的重要性也有一些概念，他們尝試过建立一支艦隊，准备在海洋上向英國人挑战，不过沒有成功，而且太迟了。馬拉塔人在这方面也曾有过微弱的企圖。印度当时是一个造船的國家，但是要在短时間內建立一支海軍却非易事，何況还面臨着經常的反对呢。法國势力一經排除，在印度各邦陸軍中的法國軍官就不得不离开了。留下來的外國軍官們，主要是英國人，往往在危險关头抛弃了他們的雇主，而且在若干情況下，曾經出賣过他們，携帶着他們的部隊和財宝走到敌人(英國人)的方面去投降了。这种对于外國軍官的依賴，不但表示着印度各邦軍事組織的落后，而且因为他們靠不住的关系，这也是一种經常的危險根源。在印度統治者們的政府以及軍隊之內，英國人往往有强有力的第五縱隊存在。

如果有着自己的單一集团而且有对自己集团的爱國主义的馬

拉塔人在內政与軍事組織上是落后的，那么其他印度各邦更其如此。拉其普特人尽管勇敢，仍然运用着古代的封建方式，不务实际，完全無能，并且因为部落爭执而自相分裂。他們中間的許多人由于一种封建式的忠于君主的意識，而一部分也是由于亞格伯王的过去政策的效果，所以还是站在正在消滅中的德里勢力方面。然而德里太軟弱了，不能从此中沾些光。拉其普特人們淪落了而变为他人的玩物，最后終于墮入了馬拉塔人信地亚的圈子里。他們的若干領袖为了自保起見而玩弄着一种細心地維持均衡的手法。在印度北部与中部的各伊斯蘭教統治者和首腦人物們的思想，其封建而落后与拉其普特人相同。除了增加人民大众的混乱和苦痛以外，他們也發生不了眞正的影响。他們中間有些人承認了馬拉塔人的宗主权。

尼泊尔的廓尔喀人是优秀而有訓練的軍人，如其不能勝过东印度公司所能訓練出的任何部隊，至少也与他們相等。虽然在組織上是完全封建的，他們对于祖國却怀有偉大的依恋之情，这种感情使得他們在國防任务中成为非常勇猛的战士。他們把英國人大嚇一跳，但对于印度主要斗爭的結局并無影响。

馬拉塔人在印度北部与中部自己所擴張到的遼闊区域中，并未曾使自己巩固起來。他們來而复去，并未生根。或者正当其时，沒有人能够生根罢，因为战爭的运气是好坏交替的；的确，許多在英國人控制之下的領土，或者承認英國宗主权的領土还要处于更惡劣的境地，而英國人或者他們的政权，也并未在那里生根。

如果馬拉塔人(其他印度的有勢力者更是如此)在方法上是業余性質的和冒險主义的，那么在印度的英國人却是徹头徹尾职業化的。許多英國領袖們極爱冒險，但他們在政策上却并非冒險主

义者，他們在各自的范圍內均为此种政策而工作着。爱德華·湯姆孙寫道："在土著印度宮廷內的东印度公司秘書处服务的人們是接連不断的一群才智之士，这样的一群人甚至于大英帝國也几乎从來未曾同时有过的。"在这些宮廷中英國駐札官的主要职务之一就是賄賂和腐化閣員及其他的官吏。一位歷史家說道，他們的偵察制度是完善的。他們有关于敌方的宮廷和軍隊的完全情报，而那些对方人們对于英國人正在做的和將要做的却茫無所知。英國人的第五縱隊不断在發揮作用，在存亡关头和战爭激烈的时候，会發生对英國有利的变節事件，从而引起很大的影响。在实际作战發生以前，他們已經贏得大多数的战役了。在普拉西的战役中就是这样，这种事情一再重演一直到錫克战爭为止。現在举一件值得注意的背叛案的例子，一位在瓜略尔的信地亞服务的高級軍官秘密与英國人商妥了条件，当作战的时候携帶着他的全部軍隊投向他們那方面去了。后來为了报偿起見，英國人就封他为一个新的土邦的統治者，他的國土就从他所出賣的信地亞的疆域中分割出來。这土邦現在还存在着，但是这人的名字就成了謀反和变節的混名了，正如近年來奎士林①的名字一样。

这样，英國人代表了一个团結緊密、拥有極具才干的領導者的高級政治和軍事的組織。他們掌握的情报远較他們的敌方所掌握者为完善，他們充份利用了印度具有权势方面的不团結和敌对。他們对于海洋的控制使他們有着安全的基地和增添他們物資的机会。甚至于当暫时遭受挫敗的时候，他們还能够恢复元气再取攻

① 奎士林(Quisling)为一九四〇年时挪威政府國防部長，与希特勒早有秘密勾結。一九四〇年春，希特勒侵挪时，奎士林开关降敌。从此"奎士林"即变为賣國賊的通称了。——譯者

势。在普拉西事件之后，他們的占有孟加拉給与他們大量財富和資源，以繼續進行对馬拉塔人与其他的战爭。每一次新的征服都增加了这些資源。对于印度具有权势的方面而論，失敗就总是意味着不可补救的灾难。

这一段战爭、征服和掠夺的时期，把印度中部与拉其普他拿以及西南的若干部分变成了被放弃的区域，充滿了暴力、不愉快和不幸的事情。部隊行軍經过这些地方，在他們的后面跟着來了攔路劫搶的賊徒，除了搶夺他們的金錢貨物之外，沒有人关怀生活在那些地方的可憐的人們。印度有些地方頗为类似正当三十年战爭中的欧洲中部。几乎一切地方的情形都是糟的，但是最糟不过的地区就是在英國控制之下、或者承認英國宗主权的地方。爱德華·湯姆孙寫道："……比馬德拉斯或俄得和海得拉巴藩邦的情景表現得更离奇的是沒有了，一种灾难沸騰的發狂。比較起來，那那（法那威斯，馬拉塔的政治家）所管理的区域是和平安定的綠洲。"

恰在这个时期以前，印度的大部分却是特别免于紊乱現象的，尽管莫臥兒帝國是分裂了。在孟加拉，当着半独立的莫臥兒总督亚拉瓦尔狄(Allawardi)漫長的統治时代，成立了一个平和而有秩序的政府，貿易和商業非常發达，增加了这一省的巨大財富。亚拉瓦尔狄死后不久，普拉西战役發生了（一七五七年），东印度公司自命为德里皇帝的代理人，虽然实际上他們是完全独立的，能够为所欲为。后來就替公司及其代理人和買賣經理人开始掠夺孟加拉。普拉西之后几年，中印度的印多尔的阿哈里耶·貝开始了統治并繼續达三十年之久（自一七六五年至一七九五年）。这一时代几乎成为傳奇性的时代了，当其时，建立了完善的秩序和良好的政府，人民也兴旺起來了。她是一位極富才干的統治者和組織者，当她

在世的时候，深受敬重；死后，感恩的人們將她看作聖人。这样看來，正当孟加拉与比哈尔在东印度公司新的統治之下淪落下去，和由于有組織的劫夺与政治上經济上的混乱而造成可怕的飢荒的时候，印度中部和其他許多的部分却是在一种繁荣狀态之中。

英國人有了政权和財富，却沒有感到有維持良好政府或任何政府的責任。东印度公司的商人們对于紅利和發財發生兴趣，对于改善或甚至于保护那些受到他們控制的人們却不發生兴趣。尤其是在藩臣們的土邦中，政权与責任感完全脫离关系了。

当英國人解决了馬拉塔人，从他們的征服之中巩固起來的时候，他們把心力轉向民政上面，于是某种秩序發展起來了。然而在附屬的土邦中改革極为緩慢，因为在那些所謂保护地区中，責任感与政权是永久脫离关系的。

有人惟恐我們忘記，就常常提醒我們說，英國人將印度从混乱和無政府狀态中解救出來。就他們在这馬拉塔人所称为"恐怖时代"的期間以后所設立的有秩序的政府而論，上面所說的話是实在的。然而那种混乱和無政府狀态的原因至少有一部分是由东印度公司和它駐在印度的代表們所造成的。这也是可以想像的，那就是甚至于即使沒有英國人这样殷勤地努力斡旋，在爭夺統治权战斗結束之后，和平及有秩序的政府也許在印度已經建立起來了。我們知道，在印度五千年歷史过程中，正像在其他國家中一样，类似的發展曾經屡次發生过的。

十五 蘭杰·辛格和杰·辛格

这似乎是很顯然的，印度之所以变为外國征服中的犧牲者是由于它自己人民的缺陷和英國人所代表的是較高而進步的社会秩

序。双方領導者之間的对比是顯著的；印度人虽然也具有許多才干，他們只能在一个狹小而有限的思想和行动的范圍內發揮作用，对于别处正在發生着的事情毫無所知，因此就不能够使自己去適应那变化中的环境。即使个人的好奇心是被鼓舞起來了，他們也未能冲破那拘束着他們和他們的人民的蝸殼。英國人相反地却具有更多的世故聪明，他們被自己國內和在法國与美國發生的大事所驚醒而不得不去思索一番了。兩次偉大的革命已經發生了。法國革命軍与拿破侖的战役改变了整个軍事学。即使是最無知識的英國人來到印度，他在旅程中也曾看到世界的不同区域。在英國本身正出現了若干偉大的新發明，成为工業革命的先驅，虽然在当时或許很少有人認識到这些新發明的影响深远的意义。可是这变革的酵母正有力地在發酵，同时也正影响着人民。在这里面隱藏着的却是那擴張的精力，这精力將英國人送到了遙远的各地。

那些編寫印度歷史的人胸中那样地充滿着战爭和騷动以及当日的政治和軍事的領袖，以致他們很少告訴我們印度人的想法是怎样的，和社会与經济的变化是怎样地進行的。只有偶然或意外的一瞥从这些卑鄙的記錄中顯露了出來。似乎在这恐怖的时代当中，人民一般都被压倒而疲憊了，消極地屈服于惡毒的命运的決定，眩惑而缺乏好奇心。虽是如此，一定曾有过很多个别的人是好奇的而且力圖了解这正在發生作用的力量，但是他們为时势所压倒，也不能对时势有所影响。

在这些个别人中有一位充滿好奇心的就是馬哈拉查·蘭杰·辛格，一个查特族的錫克教徒，他曾在旁遮普建立起王國，后來又擴展到克什米尔和边省。他曾有过不少缺点和坏处；然而他还是个卓越的人物。一位法國人賈克孟称他为："極端地勇敢"和"差不

多是我所遇見的第一个好問的印度人，但他的好奇心补偿了整个國民的冷淡無情”。“他的談吐像是夢魘。”[1] 应該記住，印度人一般講來是一个緘默的民族，在他們当中的知識分子更是这样。这些人中很少願意和当时在印度的外國軍隊領袖和冒險家們發生联系，后者中間許多人的行动使他們充滿了恐怖。于是这些知識分子就設法尽可能地与异邦人士远相隔絕，借以維护自己的尊嚴，而当环境逼着他們要这样作的时候，只有在正式的場合之下才和外國人相接触。英國人和别的外國人經常遇見的印度人都是一些包圍着他們的投机分子和帶奴性的随从，或者是些印度宮廷中腐敗而玩弄陰謀的大臣。

蘭杰·辛格不只是在智力上好奇和好問，当印度和这世界沸騰于無情和殘忍的时候，他当时却是非常地仁慈。他建立起一个王國和一支强有力的軍隊，然而他不嗜流血。浦林塞普說：“从來沒有一个犯了这样少的罪惡的人能建立起这样大的一个王國的。”他廢除了一切罪行的死刑判决，不管他可能有多么凶惡，而当时在英國甚至偸了些小东西的扒手都必須处死。会見过他的奥茲本(Thomas Osborne)寫道：“除在实际的交战場合之外，从來沒有人知道过他曾經殺过人的，虽然他自己的生命曾不止一次被人想謀害过。而他的統治和文明得多的君主的統治相比較，还算最少有任何顯著的凶殘压迫行为的时代。”[2]

另外一位但是不同典型的印度政治家就是拉其普他拿的齋浦

---

① 引自爱德華·湯姆孙所著“印度王公的形成”，一九四三年版，第一五八頁。(原注)

② 同上書，第一五七——一五八頁。(原注)

尔的薩衛・杰・辛格。他屬于稍早的年代；他死于一七四三年。他生于奥朗則布王死后的分裂的年代里。他是个極聪明的人和机会主义者，从急速的相互接踵而至的許多冲突和变化中生存过來。他承認德里皇帝的宗主权。当他發覚前進的馬拉塔人强大得难以抵御的时候，他就代表皇帝向他們妥协。但使我感到兴趣的并非他的政治的或軍事的生涯。他是一位勇敢的战士和有修养的外交家，然而他更有長于此者。他是一位数学家和天文学家，一位科学家和城市設計家，而且他对研究歷史頗感兴趣。

杰・辛格在齋浦尔、德里、优禪尼、貝拿勒斯与摩偸罗建筑了巨大的天文台。为了通过葡萄牙的宣教师來学習葡萄牙的天文学的進展，他遣派了他自己的人随同一位宣教师去到葡萄牙國王爱麥虞限的宮廷。爱麥虞限遣派了他的使者哈維亞耳・达・息尔瓦携帶着达・拉・伊尔(De La Hire)的計算表到杰・辛格那里。把这些和他自己的計算表比較后，杰・辛格就得出了結論：葡萄牙的計算表不够精确而且有种种錯誤。他將这些归咎于所用工具的“低劣的直徑”。

杰・辛格当然充分熟悉印度的数学。他研究过古代希臘的論文，并且也了解最近欧洲数学上的發展。他使若干希臘書籍——欧几里得等人的——和欧洲人的关于平面与立体几何和作圖以及对数之应用的著作翻譯成梵文。他也使阿拉伯的天文学書籍有了譯本。

他建立了齋浦尔城市。由于对城市設計感到兴趣，他搜集起当时許多欧洲城市的設計圖案，并草拟了他自己的圖样。很多这些当时古老欧洲城市的圖样保存于齋浦尔博物院。齋浦尔的城市設計得这样具見匠心，以致到現在仍然被認为是城市設計的典范。

杰·辛格在一个比較短促的生涯和不断的战爭与宫廷陰謀中自己常被拖累，而終于作了上述这許多事，而且实际上作得比上述还要多。納迭尔沙的侵略剛巧發生在杰·辛格去世的四年前。杰·辛格不管在任何地方和任何时代都曾是个非凡的人物。实际上，当分裂、战爭和騷动籠罩着世間的时候，他在拉其普他拿的典型的封建环境和在印度歷史上最黑暗时代之一当中崛起并且以科学家的身份發生了作用，这点是很富有意义的。这表明在印度科学探索的精神并未死去，而且有一些酵母正在發酵，只要給予它一个机会就也許会產生丰富的結果。杰·辛格在一个不友好的和不能了解的环境之下，并非时代錯誤的或孤寂的思想家。他是他的时代的產物，他并且邀集了不少的科学工作者和他一道工作。此外，他派了一些人到駐葡萄牙的大使館工作，而社会的習俗或禁忌沒有能够制止他使其不这样做。看起來在这國家里有着許多好的材料——理論的兼技術上的——供科学工作之用，只要給它一个机会來起作用就行了。那机会長久沒有到來了。就是当患难和紊乱过去之后，那些当权者对于科学的工作并沒有鼓励。

十六　印度的經济背景。兩个英國

当所有这些影响远大的政治变化都正在發生着的时候，印度的經济背景是怎样呢？維·安斯特（V.Anster）曾寫道：直到十八世紀“印度的生產方式和工業以及商業的組織可以与世界上任何部分流行的形式相比拟”。印度当时是將它的工業制成品运銷欧洲和其他國家的一个工業高度發达的國家。它的銀行制度效力很高，在全國范圍內有完善的組織，商業或金融行号所發行的項地斯（Hundis）即匯票在印度全國和伊朗、喀布尔、黑拉特、塔什干以

及其他在中亚細亚的地方都可承兌。商業資本出現了，并有一个代理人、股票經紀人、掮客和中間商人的精密营業網。造船工業正在發达，拿破侖战爭中英國海軍总司令的旗艦之一就是由一个印度造船公司承造的。在工業革命以前，实际上印度在工商業和金融方面的前進程度不亚于任何其他國家。除非全國曾經有过長时期的安全和爱好和平的政府，同时公路上有运輸和貿易的安全，这种發展是不可能实現的。

起初外國冒險家們來到印度是为了印度制成品的优良，在欧洲大有銷路。英國东印度公司初期的主要業务是把印度的貨物运銷欧洲，那是非常有利的，曾經獲致龐大的紅利。印度的生產方式如此地有效率和有高度的組織，印度的技师和工匠如此地熟練精巧，所以它們甚至能和英國当时正在建立的較高生產技術成功地競爭。当大机器时代在英國开始的时候，印度貨物繼續涌進，不得不用很重的关稅加以阻止，而在某些場合下，簡直就禁止輸入。

克萊武在一七五七年，就是普拉西战役發生的那一年，描寫孟加拉境內的穆厍达巴德城称，这个城“像倫敦城一样寬大，人烟稠密、富庶，不同之处是在于前者有些个別富戶，他們拥有的財產比后者的富戶多得多”。东孟加拉的达卡城因出產細紗布而著名。这样重要的兩座城市都接近印度斯坦的外圍。在这廣大区域到处都有較大的城市和很多大的制造与貿易中心，同时非常迅速而精巧的消息傳达和市場价格的組織發展起來了。大的商業行号常常收到消息，甚至当时正在發生的战爭消息也往往比送达东印度公司官方的消息还要早得多。印度的經济已經進展到在工業革命以前它所能达到的高級階段了。在印度的經济里面是否有向前更進一步的萌芽，抑或是过份地被頑固的社会組織所束縛了，这是很难

說的。但是，在正常狀态之下，它会經过那种变化，开始以它自己的方式，使印度適应新的工業条件，那似乎是很可能的。虽然变化的时机已經成熟，然而变化的本身也需要在它的范圍內有一次革命。或者必須有某些媒介才能引起那种变化。顯然可見，無論它的工業前期的經济是怎样的高度組織，怎样的高度發达，它不能够与工業化國家產品持久競爭。它不得不使自己工業化，否則就要屈服于外國經济的侵入，从而引起政治上的干涉。恰是如此，首先發生的是外國的政治統治，这就使得印度已經建立起來的經济遭到迅速破坏，而沒有任何積極性或建設性的东西起而代之。东印度公司既代表英國的政权，又代表英國的特权利益和經济力量。这个公司是至高無上的，而它既是一个商人的团体，它就得專心致意于賺錢。正当它以驚人的速度和不可思議的数量在大賺其錢的时候，亞丹·斯密关于这点在一七七六年所寫的"國富論"上寫道："一个独占的商業公司來执行政府职权，这也許是任何國家所有的政府中最惡劣的了。"

虽然印度的商人和从事制造的階層是富裕的，并且布滿了全國，甚至控制了經济机構，但他們却沒有政治力量。政府是專制的，而且大部分依然是封建的。事实上，它可能較印度歷史某些前期階段还要封建得多。因此沒有实力足够雄厚的資產階級來夺取政权，或者如同在某些西方國家內一样甚至有意識地想去这样做。一般的人民变得冷淡而馴服。因此在任何革命性的变动能够發生以前，有一个不得不塡滿的裂口。或者这裂口是由印度社会的停滯不前的性質所造成的，它在变化中的世界里拒絕改革，而任何一种文明凡是拒絕改革的必然就会衰落。那样構成的社会再也不能發揮創造性的作用。改革已經太晚了。

那个时代的英國人在政治方面要進步得多。他們已經有过自己的政治革命，建立了高于王权的議会权力。他們的資產階級意識到自己的新的权力，就充满着擴張的冲动情緒。足以証明方在成長和進步中的社会的那种活动力和精神在英國确实極为明顯。它們在許多方面表現了自己，最主要的是在作为工業革命先驅的那些創造和發現上。

然而当时英國的統治階級怎样呢？著名的美國歷史学家查理•俾耳德与瑪丽•俾耳德告訴我們說，美國革命之成功怎样驟然地把英國的統治階級从在美洲的皇家省份排斥出去了，“这个統治階級慣于：野蛮的刑法，褊狹而頑固的大学制度，把政府当作許多职位和特权的大集团，鄙視在田地和工場劳动的男女，剝夺人民大众受教育的机会，强制反國教的人們和天主教徒們同样地去相信國教，以鄉紳和牧师統治着鄉鎮，在海陸軍中的無情的殘酷，長子繼承权的制度所支持的地主紳士統治，一群飢餓的官僚向國王阿諛献媚以求官爵，閑差和恩俸的丑态，还有慣于將它們驕傲和掠夺的重大負担加在民众头上的那种教会和國家的組織。美國的革命家們把英國皇家殖民地的臣民从这个大山重压之下解放出來了。在那次解放之后一二十年中，在法律和政治上所完成的改革工作，若在母國需要一百年或一百年以上的百折不撓的运动才能达到——而这些改革給了領導运动的政治家們在英國歷史上不朽地位。”①

那作为在自由史上里程碑的美國独立宣言在一七七六年簽署了，而六年以后这殖民地就脫离了英國，并且开始了他們在知識上、經济上和社会上的眞正革命。在英國的影响下并且按照英國

① “美國文明的兴起”（The Rise of American Civilization），一九二八年版，第一册，第二九二頁。（原注）

的方式而成長的土地制度完全改变了。很多特权被廢弃了，大宗的地產被沒收了，然后以小塊分配出去。繼之而來的就是一个覺醒的动蕩时代和知識上、經济上的活躍气象。擺脫了封建殘余和外國控制的自由美國踏着巨人的步伐向前迈進。

在法國，偉大的革命摧毀了作为旧秩序象征的巴士的監獄，并且扫除了國王和封建制度，向世界宣布了人权宣言。

当时在英國怎么样呢？由于在美國和在法國革命的变化所引起的恐慌，英國变得甚至更加反动了，它的凶暴而慘無人道的刑法变得更加野蛮了。当乔治三世于一七六〇年在英國登極的时候，差不多有一百六十种罪名可以使男女老幼判处死刑。到一八二〇年在他的長期統治結束的时候，將近一百种可以判处死刑的新罪名又加到这張可怕的罪名單上面去了。英國陸軍中的普通兵士所受的待遇比牛馬还不如，其殘酷和無人道的情形令人毛骨悚然。死刑是很尋常的，而笞刑更为普通，行刑是当众举行，可以达到数百鞭之多，有时甚且至于打死，或者那受难者奄奄一息血肉模糊的身軀到死亡的时刻还在声訴着他的痛苦。

在这类事情和在其他有关人道及尊重个人和团体的事情方面，印度是远为進步的，而且拥有較高度的文明。印度当时比英國或其他欧洲國家的識字人数为多，虽然它的教育是嚴格傳統式的。大概公民們的享受也要多一些。欧洲人民大众一般情形是落后而悲慘的，与印度的情形作比較就相形見絀了。但是有这样一个重要差別：新生的力量与活潑的思潮正在西欧隱隱地發生作用，帶來一連串的变化，而在印度方面的情况却是远为靜止停滯。

英國來到印度了。当伊丽莎白女王在一六〇〇年把特許狀授予东印度公司的时候，莎士比亞还在世，并正在寫作。在一六一一

年國定的英文聖經出版了；在一六〇八年密尔頓誕生了。繼之而來的是罕諾登（Hampden）和克倫威尔以及政治上的革命。为了積極推动科学事業的英國皇家学会于一六六〇年成立了。一百年后，也就是在一七六〇年，飛梭發明了，很快地接踵而來的还有紡織机、蒸气引擎和机械織布机。

可是來到印度的究竟是这兩个英國中哪一个呢？是以莎士比亞和密尔頓为代表的，有着高尙的語言与著作和勇敢事迹的，有着政治上的革新和为自由而斗爭的，以及有着科学与技術進步的英國呢？抑或是以野蛮的刑法和獸性的行为为代表的，坚决維护封建制度和反动势力的英國呢？因为有兩个英國，正如在每一个國家中都有它民族特性和文明中的兩面一样。爱德華·湯姆孙寫道："在英國，我們文明中最高級的和普通的水平之間的矛盾总是很大的。我怀疑在我們願与它作比較的任何國家中是否有同样的情形，这个矛盾是减少得这样緩慢，就常常好像根本沒有减少一样。"①

兩个英國幷肩存在，相互影响着，而且是分不开的，也不能够只有一个英國來到印度，而把另外一个英國完全忘却。然而在每一个主要的行动中，其中之一扮演着領導的角色而支配着另一个，不可避免地那个不好的英國势必在印度扮演着主角，而且要和印度接触幷且在过程中鼓励着不好的那个印度。

美利坚合众國的独立差不多是与印度的丧失自由在同一时期發生的。一个印度人回顧过去一百五十年的往事，眼看着在此期間美國的偉大進步，不免引起了沉思和向往，他不禁把自己本國已

---

① 引自"印度王公的形成"，一九四三年版，第二六四頁。（原注）

經做过的和未曾做过的事情和美國互相比較。誠然美國人具有很多优点，而我們却有很多缺点，当美國提供了一塊处女地好像一塊潔凈的石板可供自由書寫的时候，而我們却正为古老的記憶和傳統弄得困惑混乱。然而或者这也不是想像不到的，如果英國沒有在印度承攬下这付重担，并長期地努力教導我們——如它所講的——那种我們这样不了解的艰深的自治藝術，那末，印度也許不僅僅可能更为自由，更为繁荣，而且在科学上、在藝術上和在一切使生活更有价值的各方面都可能有更大得多的進步。





第七章　最后階段(一)英國統治的巩固和民族主义运动的兴起

一　帝國的思想意識。新的种姓

“我們对于印度歷史的寫法也許比我們所曾作过的任何其他事情更令人憤恨了。”——有一位对于印度和印度歷史都很熟悉的英國人这样寫过。在英國統治印度的記錄中最使印度人憤恨的是什么，这是很难說的；說來話長，而且千头万緒。但英國人对于印度歷史的記載，尤其是对于所謂英國人統治时期的記載，更遭受痛恨，这倒是眞的。歷史几乎总是由战勝者和征服者所寫作并表明着他們的見解的；或者無論如何，战勝者的說法占有突出的地位，而且控制着一切。很可能的，我們所有的关于在印度的亞利安人一切早期文献——他們的史詩和傳說都極力誇耀亞利安人，而对于他們所征服的这國家的民族是不公正的。沒有一个人能够完全擺脫他自己的种族的观点和文化上的局限性；当种族与种族、國家与國家發生冲突的时候，甚至想表示公正态度的一种企圖也被認为是对自己民族的出賣行为。战爭就是这种冲突的極端例証；只要一涉及敌國，就会有意地將一切的公正無偏都扔到九霄云外去了；人心变为卑劣，并且几乎关閉了一切理性之門，只求战勝。当时的压倒一切的要求就是为自己的行动作辯解，并譴責和毀謗敌人的

那些行动。眞理隱而不彰，埋藏在最深的井底，而赤裸裸的、無耻的虚伪却几乎統治着一切。

甚至于还沒有眞正开战的时候，在敌对的國家和利益之間往往存在着潜伏的战爭和冲突。在外國势力支配下的國家中，那种冲突是生來就有而繼續不断的，并且影响着和曲解着人民的思想和行动；战爭心理是永不会完全消失的。在往昔的歲月里，战爭及其后果——对于人民的殘酷、征服与奴役被認为是天經地义，并不特別需要來掩飾它們或从某些另外的观点來証明它們是正当的。随着較高标准的增長，就發生了辯护的必要；这就造成对于事实的曲解，有时是故意的，也往往是無意識的。这一來假仁假义就对德性表示它的贊美，而虛伪可憎的岸然道貌就和邪惡的行为結合起來了。

在任何國家，尤其是拥有复雜歷史和混合文化的像印度这样的大國，要找出事实和趋向來証明一个特殊的理論，并使这理論在新的論点上成为可以接受的根据，这总是可能的。美國尽管有它的标准化和一致化，但据說是一个有着矛盾的國土。那末印度一定是充滿着矛盾和不調協更要多得多的地方了。我們在印度如像在別处一样地可以找得出我們所要尋求的，并在这成見的基礎上，我們能够建立起一种信仰和意見的体系。不过那体系將有着不眞实的根基，并且賦予現实以一种虛假的景象。

近代印度的歷史——那就是說，英國統治时期的歷史——与現在發生的事情是这样地有关系，以致今天的感情与偏見强烈地影响了我們对于它的解釋。英國人和印度人双方都可能犯錯誤，虽然他們錯誤的方向是相反的。形成并編纂为歷史的絕大部分案卷和文件都是根据英國的資料，因此就不可避免地是代表英國人的观点。失敗和分裂的环境本身就已阻碍了印度方面的史实獲得

適当的記錄，而許多曾記錄下的东西也在一八五七年的大起义当中慘遭毁滅了。幸存未毁的文件被藏放在家庭文篋之中，因恐懼引起后果而不敢出版。它們仍然分散各处，很少有人知道，而且許多文件在手稿階段就受到印度所最多的白蟻和其他害虫的蠹蝕而被損坏了。在較后一个階段上，有許多文件被人發現，因而給予許多歷史事件一个新的面貌。甚至英國人所寫的印度歷史也不能不有些修改，而与英國人的概念往往很有分歧的印度人的概念就具体化了。在这种概念的后面还有許許多多的傳說和記憶，这不是关于远古的，而是关于我們的祖父和曾祖的时代，他們是那些事件的活生生的見証人，而且往往就是其中的犧牲者。作为歷史來看，这种傳說也許价值很少，但它是重要的，因为它能使我們了解現代印度人的心理背景。在印度的英國人中的惡徒往往是印度人所崇拜的英雄，而那些英國人所乐于尊崇褒奬的人，在印度絕对大多数人的眼中看來，往往是賣國賊和樊士林之輩。那种污名还附在他們的后人身上。

英國人和美國人对于美國革命史的寫法各有不同；甚至到了今日，在旧日的憤激情緒已經減退，并且兩國人民之間也已經有了友誼的时候，每一种的寫法都还会引起对方的憤恨。在我們自己的时代，列寧是許多負崇高声望的英國政治家眼中的怪物和土匪；可是千百万的人們却認为他是救星，是这时代中最偉大的人物。这些对照就可以使我們对印度人的憤恨情緒有一些模糊的概念；当他們在学校和学院中被迫研究所謂的歷史的时候，这些歷史在各方面貶抑印度的过去，嘲駡那些为印度人所追怀和尊崇的人物，并且誇耀英國統治印度的成就。

高派尔·克利希那·郭克雷曾經一度用他那略帶諷刺的手法

寫道，神的不可思議的智慧，它注定了印度要与英國人联系。不管是否由于这不可思議的智慧呢，抑或由于某种歷史命运的过程，或僅出之于偶然，英國人的來到印度把兩个非常不相同的种族聚在一起了。或者無論如何，他們总应当結合在一起，可是根据已往的事实他們很少互相接近过，他們的接触是間接的。英國文学和英國的政治思想影响过那些曾經学習过英文的少数人士。但这种政治思想，虽然在它的內容上是有动力作用的，而在当时印度却沒有过实效。來到印度的英國人並非政治或社会的革命者；他們是代表英國最反动的社会階級的保守人士，而英國在若干方面是最保守的欧洲國家之一。

西方文化对印度的冲击就是有动力的社会和現代意識对中古时代思想智性相結合的停滯不前的社会的冲击，这思想智性虽然在自己独有的作風上是精細而先進的，但由于它固有的局限性，所以就不能進步了。可是，奇怪得很，这歷史过程的代表者們不僅完全未曾意識到他們在印度的使命，而且，作为一个階級，实际上他們並不代表这个过程。在英國他們那个階級与这歷史过程作斗爭，但是反对他們的力量过于强大，使他們無法把它擋住。在印度那个階級有了一个自由活动的場所，他們成功地阻擋住那改革和進步，而他們在較大的意义上又却是代表改革和進步的。他們鼓励着而且巩固着印度國內社会上各反动集团的地位，他們反对那些一切为政治和社会改革而工作的人們。如果那些改革还是發生了，那是不顧他們的反对或是因他們其他的活动而產生的偶然而意料外的后果。蒸气机和鉄路的采用是对中世紀組織的改革前進了一大步。但是，他們是想用这些东西來巩固他們的統治权，並为了他們自己的利益以便于对印度內部的剝削。在印度的英國当局处心積

慮所采取的政策和它的未曾想到的后果之間的矛盾，產生了某种混乱，而且掩蔽了那政策本身。改革的來到印度就是由于西方的这种冲击，但是这改革几乎是不顧英國人的意願而來的。英國人有效地延緩了改革的步伐到这种程度，以致甚至到了今天那轉变还远未完成。

从英國來統治印度的封建地主和他們的同类人物有着封建地主的世界观。在他們看來，印度是屬于东印度公司的一塊遼闊的產業，而地主乃是他的產業和他的佃戶的最好的而且是天然的代表人。甚至在东印度公司把它的印度的產業移交英皇并收到由印度付出的一筆可观的賠償金之后，这种見解还在繼續着。（印度的國債就这样开始了。这就是印度所支付的買印度的錢。）印度的英國政府于是就变成了地主（或地主的代理人）。在一切实际意义上，他們就把自已認为是“印度”，正如得文夏公爵（Duke of Devonshire）的同輩可能把他看作得文夏[①]一样。在印度生活着和工作着的几億人民正如地主的佃戶一样，不得不付出地租和特稅，以保持他們在天生的封建秩序中的地位。在他們看來，向那种秩序挑战便是对宇宙的道德基礎本身的干犯，是違反天意的。

那对于英國統治印度的多少有些形而上的概念基本上并未变更，虽然在表現方面現在有所不同。那明目張胆的征收苛酷地租的老方法已为更陰險迂迴的手段所代替了。人們承認地主应該对佃戶仁慈，并应該設法增進他們的利益。他們甚至同意將佃戶中比較忠实可靠者擢升到管理地產的机关，并以屬員的身分參加行政工作。但是不容許向地主制度挑战。地產即使換了主人，地產

① 得文夏（Devonshire）为英格蘭西南大埠，得文港（Devonport）現已划入普里茅斯（Plymouth）。——譯者

制度仍必須照旧有效。当迫于事实的压力必須有些改革的时候，就規定了地產机关的所有忠实的雇員应該繼續工作下去，地主的一切新旧朋友、随从人和靠他为生的人应該給予照顧，靠养老金生活的人应該繼續照常支領，老年的地主本人現在应該以这地產的仁慈保护人和顧問的姿态出現；这一來，所有实現根本改革的企圖都归于失敗了。

这种把他們自己的利益与印度混为一談的意識，在完全由英國人組成的較高級行政机構中最为强烈。在其后的年月中，这些机構在那称为印度文官制度的嚴密团結的集团中發展起來，它正如一位英國作家所称的"世界上最頑固的职工会"。他們管理印度，他們就是印度，凡是对他們利益有損的就一定是对印度有害。从印度文官制度、从擺在他們面前的歷史和时事的記載中，这概念就在不同的程度上傳播到英國各階層人民中去了。統治階級当然充分拥有这种概念，甚至工人和農民在某种輕微限度內也受到它的影响；尽管他們在本國中地位低微，但他們仍感覚着有海外屬地和帝國而驕矜自負。同一工人或農民，如果來到印度，也不可避免地屬于这里的統治階級。他对于印度的歷史和文化毫無所知，他接受了在印度的英國人所流行的思想意識，因为他沒有其他的标准以資判断或以資应用。充其量他不过充滿着模糊的善心，但那善心却嚴格地被限于那种組織之內。这意識形态普及到英國民族的所有角落达一百年之久，宛然成为一种民族的傳統了；一种固定而几乎不可改变的概念支配了他們对于印度的看法，而且不知不覚地甚至影响到他們对國內的看法。在我們自己的时代中，那沒有固定标准或原則的、或对于外面世界不甚了解的一个莫名其妙的集团，那些英國工党的領袖們，常常是印度現狀最热心的維护者。有时候他們

有一种模模糊糊的不安的感覺，因为他們的國內政策和殖民政策之間、他們言行之間表面上存在着矛盾；他們尤其把自己看成是具有常識的实行家，嚴厉地制止一切良心上的冲动。实行家們一定有必要以公認的已知的慣例和現实的条件为自己的准則，不能僅僅因为某种原則或未經試驗过的理論而跳入漆黑一团的未知境界之中。

直接由英國來到印度的总督們必須与印度文官制度的机構相配合，而且依靠着它。他們屬于英國有產和統治的階級，对于接受这拥有实权的印度文官的見解是不感任何困难的。他們所独享的別处無可比拟的絕对权力使得他們在作風上和在表达的方式上有了巧妙的改变。有权力就腐化，有絕对权力就絕对腐化，在当今的廣大世界中，沒有人能像英國派駐印度的总督那样在如此之多的人民头上有过、而且現在还有着这样的絕对权力。总督說話的姿态是連英國首相或美國总統都不会这样的。唯一可与比拟的只有希特勒。而且不僅是总督一个人，还有他的政务会議里的英國籍政务員和各省省長，甚至各部門的秘書或区審判官等等小脚色也是如此。他們从一个神聖而高不可攀的地位發言，这地位的安穩并不只是由于确信他們的所言所行都正确，而是由于确信它必然会被認为是正确的，不管微小的凡人是怎样想法，因为他們有权势，有光荣。

有几个总督政务会議的成員是直接由英國派來的，他們不屬于印度文官制度。他們的作風和談吐与那些文官制度中的人有顯著的不同。他們在那种組織中起作用很容易，但是不能充分顯現出一种优越和自滿的絕对权威的神气。印度籍的政务員——这是相当晚近才增設的——不管他們人数多少和聰明程度如何，他們

顯然是小演員，更不能够养成这种神态。隸屬于文官制度的印度人，不管他們在官僚特权階級中的地位如何，是不屬于那种有护身符的圈子之內的。他們有的竭力想模仿他們同僚的态度而沒有多大的成功；他們未免变得傲慢而滑稽可笑了。

我相信印度文官制度中的新一代的英國成員在精神和气質上比較他們的前輩有些不同。在旧的組織当中，他們是不容易配合得上的；但是全部的权力和政策都經由資歷深的成員發布出來，新來的人們並不起什么作用。他們要不然就承認已經建立起來的秩序，再不然就正如有时曾發生过的一样，辞职回國。

我記得当我是小孩子的时候，英國人在印度所办的各种报紙上滿篇尽是些官方消息和言論；人事消息、調任和升迁；英國社交的活动、馬球、賽馬、跳舞以及業余演出。几乎沒有一个字談到印度人民，談到他們的政治、文化、社会或經济的生活。我們讀这些报紙的时候，几乎不会猜想得到有印度人的存在。

在孟買，过去一向就有一种由十一名隊員組成的代表印度教徒、伊斯蘭教徒、拜火教徒与欧洲人的四隊板球隊的循环比賽。欧洲人的球隊称为"孟買省球隊"；其他的人們只是称为印度教徒隊、伊斯蘭教徒隊、拜火教徒隊。这一來，孟買就主要由欧洲人所代表了；人們会以为其他的球隊是外國分子，只是为了來比賽才得到承認的。这种循环比賽仍在举行，不过关于他們有許多的爭論，而且有一种要求，就是認为这球隊的选择不应当按照宗教的界限。我相信"孟買省球隊"現在称为"欧洲球隊"了。

在印度的英國俱乐部通常以地域取名，例如：孟加拉俱乐部、阿拉哈巴俱乐部等等。它們是限于英國人的，或者不如說是限于欧洲人的。以地域取名甚至某一群人組織自己的俱乐部而不許外人

參加，本來都沒有反对的必要。但是这名称的由來乃是由于以往英國人的習慣上認为他們才算是眞正的印度、眞正的孟加拉、眞正的阿拉哈巴。其余的人只是贅疣，如果他們知道安分守己，也有他們自己的用处；不然的話就是討厭的东西了。对非欧洲人之排斥，与其說是文化上有淵源的人們在空閑时候共聚一堂从事娛乐社交而不高兴別人闖入的一个完全正当的办法，其实更是一个种族問題。就我而論，我并不反对英國人或欧洲人排他性的俱乐部，也很少印度人願意參加進去的。但当这社交上的排他性是明顯地基于种族主义和統治階級經常顯示着它的优越感和高不可攀的时候，那就又当別論了。据我所知，孟買有一个著名的俱乐部，过去不准、現在还是不准印度人——除非是以僕人的身分——甚至到它的会客室去，即使他可能是統治的王公或实業界的巨头。

在印度的种族成見不尽是英國人对印度人，而是欧洲人对亞洲人。在印度每一个欧洲人，不管他是德國人、波蘭人或罗馬尼亞人，他当然地就成为統治种族之一分子。鉄路車輛、車站休息室、公園凳子都标有"欧洲人專用"的字样。这种情形在南非洲或別处已經够糟的了，但在自己本國之中要忍受这个，就令人想起了我們的被奴役狀态，而使我們感到耻辱和憤激。

不錯，种族优越感和帝國主义者的驕横在外部表現上已經起了逐漸的变化。但是这过程是迟緩的，而且时常有事例証明这变化是多么膚淺。政治的压力和斗爭的民族主义的兴起加强了改变的要求，因而導致一种有意的企圖來緩和过去的种族偏見和侵略性；然而也正是这政治运动本身当它到了存亡关头而要被人扑滅的时候，又使得一切旧时帝國主义和种族的驕横在最極端的形态上重又复活了。

英國人是一个敏感的民族，不过当他們到了外國的时候，却很奇怪地对当地缺乏認識。在印度，統治者与被統治者的关系使得互相了解發生困难，这种缺乏認識的現象也就特别顯著了。几乎人們会認为这是有意的，为的是他們可以只看見他們願意看見的东西，而对于其余的一切視而不見。但是这些事实决不会因为不被理睬而告消失。当这些事实强迫使人注意的时候，这意外事件的發生会引起一种不愉快和憤怒的情緒，好像是有人在玩弄甚么詭計。

在这个种姓的國度內，英國人、尤其是印度文官制度已經建立起一个頑固而排他的种姓。甚至在这个制度中的印度籍的成員們，虽然帶着它的徽章，遵守它的規則，也并不眞正屬于那种姓。那个种姓对于它自己的至高無上的重要性养成了一种类似宗教信仰性質的东西，并且环繞着那信仰滋生起來一种有助于維持它的合用的神話。信仰和特权利益的結合是个强有力的东西，向它的任何挑战都会引起最强烈的反感和激烈的憤恨。

二　孟加拉的掠夺物帮助了英國工業革命

早在十七世紀的初期东印度公司就曾獲得莫臥兒大帝的允許在苏拉特創办工厂。几年以后，他們在南方買了一塊地方，建立起了馬德拉斯城市。在一六六二年，葡萄牙將孟買島送与英王查理二世作妝奩，而英王又把它移交給东印度公司。在一六九〇年，加尔各答城建立起來了。这一來，在十七世紀的末期，英國在印度已經獲得許多立足点，在印度的沿海航綫上設立了一些桥头堡。他們慢慢地向內地擴展。一七五七年普拉西战役的結果，首次控制了一塊遼闊的地区。几年之內，孟加拉、比哈尔、奧利薩和东海岸都

隸屬于他們了。第二次又前進了一大步，是在大約四十年之后，也就是十九世紀初期，这样就把他們帶到德里的城下了。第三次巨大的進展發生于一八一八年馬拉塔人最后战敗之后；第四次在一八四九年錫克战爭之后，于是全功告成。

这一來，英國人在馬德拉斯城已經略微超过了三百年；他們統治孟加拉、比哈尔等处也有一百八十七年；他們的統治擴展到南方是在一百四十五年以前；他們在联合省（現在的名称）、在西部与中部印度站定脚跟大約在一百二十五年以前；他們擴張到旁遮普則是九十五年前的事。（本書寫于一九四四年六月。）除开馬德拉斯城面積太小不計外，他們的占領孟加拉和旁遮普前后相差約有一百年之久。在这时期之內，英國的政策和行政方法屢有改变。这些改变乃是被英國內部的新發展和英國在印度統治权的巩固所决定的。根据这些改变的情形，每一个新取得的区域的处理各有不同，而且也要看为英國所战敗的統治集团的性質如何为轉移。因此，在孟加拉由于勝利得來很容易，而伊斯蘭教徒的地主紳士階級被看作是統治階級，所采用的政策就是去把他們的权势粉碎。另一方面，在旁遮普，政权是由錫克人手中夺來的，根本上就沒有伊斯蘭教徒与英國人之間的敌意。在印度的大部分地方，馬拉塔人曾是英國人的对头。

一樁很突出的意味深長的事实是：那些为英國統治最久的印度地方也就是今天最貧窮的地方。实在可以画出一种統計圖表來表示英國統治时間的久暫与貧窮逐漸增長二者之間的密切关系。有几个大城市和几个新工業区的情形对于这种研究并不發生任何本質上的影响。值得注意的是整个群众的情况；毫不容疑，印度最貧窮的部分是孟加拉、比哈尔、奧利薩与馬德拉斯省的若干地区；

而群众生活水平和标准最高的地方是旁遮普。在英國人來到以前，孟加拉的确是一个非常富庶繁荣的省份。这些对比和懸殊可能有很多的原因。但是难以漠視的事实就是曾經一度这样富庶繁荣的孟加拉在英國統治一百八十七年之后，有人告訴我們說，英國曾經不遺余力地想改善它的环境，并將那自治的藝術教導它的人民，而到了今天，却是一群可憐的、为貧窮所折磨的、飢餓得垂垂待斃的人民！

孟加拉首先飽尝了英國在印度統治的滋味。那統治以公然的掠夺开始，还有一种田赋制度——不單是从活的農民，而且也从死的農民身上榨取出最后一文錢。印度的英國歷史学家們愛德華·湯姆孙和加勒特告訴我們道："自从柯尔特斯（Cortes）和畢薩洛(Pizarro)时代的西班牙人害了發財狂之后，無与倫比的黃金欲把英國人的心都塞滿了。尤其是孟加拉一直到它鮮血流尽还不能再見和平。对于此后許多年間在英國管理下的印度，那可怕的財政上的滔天罪惡，克萊武要負大部分的責任。"① 而偉大的帝國建設家克萊武的銅像今天正面对着倫敦的印度事务部。那純粹是劫掠。那"搖錢樹"② 一而再地被搖动着，一直到最可怕的飢饉使孟加拉变为一片荒凉。这种过程后來美其名为貿易，但是那沒有什么兩样。政府就是这所謂的貿易，而貿易也就是劫掠。歷史上很少有和它类似的事例。而且必須記住，这种情形在各种各样的名

① 引自"英國統治印度的發端和成就"（Rise and Fulfilment of British Rule in India)，湯姆孙(Edward Thompson）与加勒特(G. T. Garratt)合著（倫敦一九三五年版）。（原注）

② Pagoda tree 原意为塔狀樹。指十八世紀后半期至十九世紀初期在印度掠夺致富者，当时被称为搖塔狀樹(To Shake The Pagoda tree)。——譯者

称和不同的形式之下，不是經歷了几年，而是繼續了数代之久。公然的掠夺逐渐变成合法化的剝削形式，它虽然表面上不那么明顯，实际上則更为恶劣。这些英國在印度統治的早期若干世代中的腐化、唯利是圖、任用私人、殘暴和貪財，多少有些超出我們所能理解的范圍了。一个印度斯坦的名詞“劫掠物”（Loot）竟变成了英文字，这是很有意义的。而且这不僅僅是有关孟加拉而已，爱德華·湯姆孙說道：“人們記得英國人所統治的印度的初期歷史，那大概是世界上非法榨取的最高記錄了。”

所有这一切就造成了——甚至在它的早期各階段——一七七〇年的大飢荒，餓死了孟加拉和比哈尔的三分之一以上的居民。可是这一切反成了進步的原因，而孟加拉就因此曾大有助于英國工業革命的產生而能誇耀起來。美國作家布魯克·亞当斯告訴了我們这樁事情怎样發生的眞实情况：“印度財富的流入大大地增加了英國的現金資本——不僅增强了它的活力的儲备，并且大大增進了它的適应性和它的周轉的速度。普拉西战役不久之后，孟加拉的掠夺物开始抵达倫敦，并且好像即刻就發生了影响，因为所有的权威們都同意‘工業’革命是一七七〇那年开始的……普拉西之战是在一七五七年，其后接踵而至的变化之迅速可能从來不曾有过可与比拟的。在一七六〇年，飛梭出現了；在煉鉄上，煤开始代替木料了；在一七六四年，哈格理佛士發明了紡織机；在一七七六年，克罗頓設計了紡棉机；在一七八五年，卡特賴特取得了机械織机的專利权；而在一七六八年，瓦特完成了蒸气机……但是，虽然这些机器对时代的加速运动有所貢献，但它們并不是这运动加速的原因。發明本身是被动的……它們等待着已經積累的力量有了充分的儲备后才發生作用。那儲备一定总是采取金錢的形式，不

是積蓄起來的金錢，而是运用中的金錢。在印度財富流入和繼之引起的信用膨脹以前，还不存在能滿足这目的的力量……可能自开天辟地以來从不曾有过投資能像从印度掠夺物中所獲得的那样大的利潤，因为大不列顛把持了近五十年却沒有一个競爭者。"①

三　印度工業的摧毁和農業的衰敗

东印度公司初期的主要業务——也正是該公司創办的目的——就是將印度的制成品、紡織品等等和香料以及类似的貨物从东方运到歐洲，那里对这些貨品是有廣大需要的。随着英國工業技術的發展，一种新的工業資產階級兴起了，要求着改变这政策。英國市場要对印度產品关門，而印度市場却要对英國制造品开放。受这新兴階級所影响的英國議会开始对印度和东印度公司的工作感到更大的兴趣。首先是用立法程序排斥印度貨物，不許輸入英國，由于該公司壟断了印度的出口貿易，这种排斥也影响了其他的外國市場。跟着就用各种措施和征收內地稅的办法來企圖有力地限制和摧毁印度的工業，甚至妨碍了印度貨物在國內的流通。然而同时英國貨物却可以自由進口。印度的紡織工業崩潰了，影响了大量的織工和手工業者。在孟加拉和比哈尔，这过程是迅速的；在其他地方則随着英國統治和鉄路建筑的擴張也逐漸展开起來了。在整个十九世紀中这过程繼續演進着，也摧毁了其他旧有的工業，如造船業、五金業、玻璃業、造紙業以及多种的手工業。

当較陈旧的制造工業与新的工業技術相冲突的时候，在某种

① 布魯克·亚当斯（Brooke Adams）著："文明与衰退的規律"（The Law of Civilization and Decay），一九二八年版，第二五九——二六〇頁。卡提·米契尔（Kate Mitchell）在"印度"（India）一書中曾加以引用（一九四三年版）。（原注）

程度上，这情况是無可避免的。但政治与經济的压力使其加速起來，而且連把新技術应用到印度來的尝試也不曾有过。的确，人們用尽各种企圖就是要防止把新技術用于印度。这一來，印度的經济發展就受到阻撓，新工業的成長也被制止住了。机器不能够輸入到印度來。在印度造成了一种眞空現象，只能用英國貨物來塡充，它也造成失業和貧窮的迅速增加。現代殖民地經济的标准类型被建立起來了，印度成为工業英國的農業殖民地，輸出原料，为英國的工業品提供市場。

手工業階級的破產造成了規模龐大的失業。那些以前一向从事于工業和制造業的数以千万計的一切人們現在該怎样办呢？他們該到甚么地方去呢？他們旧日的职業对他們再也無分了；通到新职業的道路又遭受了阻塞。当然他們还有死路一条可走；从忍無可忍的局勢中解脫出來的那条道路总是敞开着的。于是乎以千万計的手工業者就眞的死了。英國的印度总督本丁克勛爵在一八三四年报告中說道："悲慘境况在商業史上是無与倫比的。棉織工人的白骨使印度平原都白成一片了。"

但是还有大量的織工苟活了下來；而当英國政策影响到更遙远的区域并引起了更多的失業的时候，这类織工的人数更年复一年地增加着。所有这些大群的手工業者和工匠沒有职業，沒有工作，所有他們古代相傳的技巧都無用了。他們漂泊到田地上，因为田地还在那里。但是田地已經充分被使用着了，怎样也不能有利地容納下他們。这样，他們就成为田地上的負担，國家的貧窮也就随着这負担之增加而增加，生活程度也就下降到令人不能相信的低下水平了。这手工業者和工匠們的被强迫回到田地上去的运动導致工農業間的永远增長不已的不平衡現象；由于缺乏职業和可

資謀生的活动，農業就越來越成为人民的唯一生路了。

印度越來越成为一个農業國了。在过去的世紀中，在每一个進步的國家中，都有一种人口从農業轉移到工業、从農村轉移到城市的現象；由于英國政策的結果，在印度这过程適得其反。数字是具有啓發性和深長意义的。在十九世紀的中叶据說有百分之五十五的人口依農業为生；近年來这比例被估計为百分之七十四。这是战前的数字。虽然在大战期間，工業上雇用的人比較多，而在一九四一年的人口調查中，由于人口增加的关系，依農業为生的那些人数实际上又升高了。主要以犧牲小城市为代价而造成的少数大城市的成長很容易將膚淺的观察家引入迷途，而給他一种对于印度情况的錯誤观念。

这就是印度人民可驚的貧窮的眞正而基本的原因，而那是發源于比較近代的事情。造成这現象的其他助因的本身也是这貧窮、長年飢荒和营养不良所產生的后果——例如疾病和文盲。人口过多是不幸的，如有必要必須采取抑制措施；可是与許多工業化國家的人口密度比較起來，印度仍居有利地位。只有在農業占优势的社会里它才算过高；而在適当的經济制度之下，全部居民都能够从事生產，并应当能够增加國家財富的。事实上，人口密度較大的只有在类似孟加拉和恒河流域的特別地区才是如此；而若干廣闊的地区却仍然人烟稀少。值得記住的是大不列顛的人口密度比較印度高出兩倍以上。

工業上的危机很迅速地就蔓延到鄉村，变成永久性的農業危机。地权愈分愈小，田地分裂演变到了荒謬离奇的程度。農業負債的重担日增，土地所有权往往轉讓到放債人手中。無田的貧農人数成百万地增加起來了。印度在工業資產階級政权控制之

下，而它的經济大部分却是資本主义前期的經济，还要减去資本主义前期經济的許多產生財富的因素。它变成近代工業資本主义的消極代理人了，遭受着它的一切禍害，而几乎沒有得到它的任何好处。

由一种前工業經济向工業資本主义經济的轉变，是与巨大的困难相連系的，并且給人民大众帶來了重大的灾难。在早年时節尤其是如此，当时沒有为这样的轉变或者减少它的有害的后果努力想过办法，而一切事情都留給个人自动处理。在这轉变时期中，英國也有过这样困难，不过就整个說來，困难并不太大，因为这轉变很迅速，并且所造成的失業者不久也就为新兴的工業所吸收了。但这并不意味着人类所受灾难的代价是未償付过的。它的确已經償付过，而且是全部由別人償付的，尤其是由印度人用飢餓死亡和大批失業來償付过的。可以說，西欧轉变到工業主义的大部分代价，都是由經济被欧洲列强所統治着的印度、中國和其他的殖民地國家所代付了的。

顯然印度一直都拥有着發展工業所需要的丰富資源——管理和技術才能、熟練工人，甚至还有一些資金，尽管这資金繼續不断的从印度外流出去。歷史家蒙哥麥利·馬丁（Montgomery Martin）在一八四〇年向英國議会的一个調查委員会作証时說道：“印度是一个農業國，同样也是个工業國，要想將它降为農業國就是想降低它的文明水平。”那正是在印度的英國人所不断坚持着想要做的事情，他們成功的尺度就是在于他們在这里掌握独裁統治达一世紀半之后的現在印度的情况。自从印度提出發展近代工業要求之后——我想这要求至少有一百年之久了——英國人告訴我們說印度是一个特別適宜于農業的國家，謹守農業是对它有利的。工業

發展可能会破坏平衡而有害于它的主要業务——農業。英國的工業家和經济学家对于印度農民所表示的关怀确实令人滿意。鑒于这种情形以及在印度的英國政府所慷慨給与印度農民的親切照料，人們只能够得出一种結論，那就是有些万能而惡毒的命运之神、有些超自然的力量阻碍了他們的善意和措施，而使得印度農民成为地球上最貧苦最可憐的人物之一。

任何人今天要在印度來反对工業發展是困难的；但是甚至到了今天，当任何廣泛的和远大的計划被提出來的时候，我們的英國朋友就不断地提出劝告和警告說，一定不要忽視農業，并且它必須占第一位。好像稍微有一点点知識的印度人都会不顧或忽視農業，或者忘記農民似的！印度的農民比較任何其他的人更代表着印度，而印度的進步改良要依農民的進步改良为轉移。但是我們農業上的危机虽然嚴重，它是与工業上的危机互相联系着，而且是从工業危机引起來的。兩者不能够分开來單独处理，主要的是应該改正兩者之間的不平衡。

印度的具有發展近代工業的能力，可以从一樁事实看得出來，这就是只要它有建設工業的机会，它就会建設成功。这些成功是不顧在印度的英國政府和英國特权利益集团的坚强反对而取得的。它的首次眞正的机会之來臨，是当一九一四年到一九一八年世界大战之際，英國貨物的輸入受到阻碍的时候。它曾从中得到过好处，虽然由于英國政策的关系只是在較小的程度上得到好处。自从那时起，人們对政府不断地施以压力，要它排除擋路的各种障碍和特权利益集团，以便利印度工業的發展。虽然英國政府表面上接受这要求作为它的政策，但它却防止一切眞正的工業發展，尤其是各基本工業的成長。甚至在一九三五年的憲法法案中还特别

規定印度各立法机关不能干涉英國工業在印度的特权利益。在战前的歲月中，印度人曾屡次用尽力量想建設起各項基本的重工業，但所有这些企圖均被官方的政策所粉碎了。但是官方阻挠最驚人的例子是，当这二次世界大战的时候，这时战时生產的需要是至高無上的，甚至那些战时的緊急需要还不能够克服英國人对于印度工業的厭惡。工業的成長是由于时势所造成，但这与它所能够做到的，或与許多其他國家的工業成長相比較却微不足道。

早期的对于印度工業發展的直接反对轉变成为同样有效的間接方法，正如直接納貢轉变成为关税操縱、消費税、金融和貨幣政策一样，它們犧牲印度以利英國。

長期奴役一个民族和对自由的剝夺帶來許多的罪惡，而这些罪惡之中最嚴重的或者是在精神的領域方面——民族的道德墮落，精神也慢慢地耗尽了。虽然这可能是顯然的，但是难以衡量。探索和衡量一个國家的經济衰弱的由來是比較容易的；而当我們回顧英國人在印度的經济政策的时候，似乎現在印度人民的貧窮是那經济政策不可避免的后果。关于貧窮幷無甚么神秘的地方；我們能够看得出造成現在这种情况的各种原因，幷且研究出这些过程。

四 印度初次成为另一國家的政治与經济的附屬体

英國在印度的統治权之确立，对于印度是从未有过的現象，不能与任何其他的侵入或政治或經济上的改变相提幷論的。"印度过去曾經被征服过，但是侵略者在它的边疆內定居下來，幷使他們自己也变成了印度生活中的一部分。"——像諾曼人在英國或滿人在中國一样——"它从來不曾丧失过它的独立，从未被奴役过。

那就是説，它从未被拖進一种重心不在它疆土內的政治經济体系，而且也从未曾降服于一个本源和性質永远屬于外國的統治階級。”①

从前的每一統治階級，不管它原先來自國外抑或是土著，都承認印度社会和經济生活在組織上的一致性，并且竭力去適应它。它已經印度化了，并且在印度土壤上生了根。这些新的統治者却迥然不同，他們的根据地是在别处，他們与一般印度人之間有一道廣大而不可跨越的鴻溝，在傳統上、在观点上、在收入以及生活方式上都不相同。早期來到印度的英國人与英國頗为隔絕，采取了許多印度的生活方式。但这只是表面上的接近而已，随着英國与印度之間的交通改進甚至連这一点也故意放弃了。这令人感覚到英國統治階級必須保持隔离，唯我独尊，和印度人分开，生活在它自己的优越世界里，才能維持它在印度的威信。有兩个世界：英國官僚們的世界和印度億万人民的世界，他們之間除了互相厭惡之外沒有絲毫共同之处。在以前，种族之間曾經相互混合过或者至少也要配合于一种有机的相互依賴的机構中去。而現在种族歧視变成了公認的信条，这占优势的种族旣有政治上的勢力，又有經济上的威权，并且不受到牽制或阻碍的这种事实又加强了种族歧視。

新兴的資本主义所正在建立起來的世界市場，無論怎样都將影响到印度的經济制度。有它自己的傳統上分工的自給自足的農村公社不能够再用它的旧方式繼續下去了。但是那發生过的变化不是一种正常的發展。它瓦解了印度社会整个經济和組織的基礎。曾經獲得社会承認和控制并成为民族文化遺產一部分的那制

① 謝尔范卡尔(K. S. Shelvankar)著：“印度問題”(The Problem of India)企鵝書店特种叢書，倫敦一九四〇年版。(原注)

度陡然間被强迫改变了，而另外一种为集团以外的人們所操縱的制度又被强加于印度头上了。印度并不曾進入世界市場，反而变成英國組織中的一个殖民地和農業的附屬体了。

曾經一向是印度經济基礎的農村公社瓦解了，丧失了它在經济上和行政上的作用。一八三〇年，在印度的最富才干的英國官吏之一查理·麥提卡夫爵士曾用这些常被人們引用的詞句來描述这些公社道："这些農村公社是小型的共和國，它們自己所需要的一切差不多应有尽有，几乎不用依靠外面的关系。当别的东西都已消逝的时候，它們似乎还能經久維持下去。本身各自形成为一單独小邦的这些農村公社的联合……高度地有貢献于它們的幸福，并且享有大部分的自由和独立。"

農村工業的摧毁对于这些公社是重大的打击。工農業間的平衡被推翻了，傳統的分工制度被破坏了，無数的个别游民不能够輕易地去適应任何集团的活动。还有一种更直接的打击，那就是地主制度的采用，因而改变了土地所有权的整个概念；这概念認为土地公社所共有，并不大在乎土地本身的共有，而在乎土地上產品的共有。本身代表着英國地主階級的英國統治者們可能未曾充分理解这一点，而更可能的是为了他們自己的利益而有意在印度采用了某些与英國相仿佛的制度。最初他們指派包稅的農民在短期內負責將所包收的田賦和稅款呈繳政府。后來这些包稅的農民就發展成为地主。農村公社对于土地和產品的一切控制权都被剝夺了；过去始終被認为是公社的主要利益和所关怀的东西，現在却变成新造成的地主的私產了。这就導致公社共同生活和集体性質的破滅，劳务上和職業上的合作制度就开始逐漸地消滅了。

这一类型的土地所有制之采用不僅僅是重大的經济改变，而

且还有更深刻的影响，它打击了整个印度人对于合作性的集体社会組織的概念。一个新的階級——地主出現了；这階級乃是英國政府所一手造成的，因此在很大程度上它是与英國政府一致的。旧制度的瓦解產生了新的問題，可能印度教和伊斯蘭教之間新問題的發端可以追溯到它上面去。地主制度首先在孟加拉和比哈尔被采用，在这些地方，在这被称为永久佃租制①下，就造成了大地主。后來他們發覺这是于國家不利的，因为土地賦稅固定而不能提高。因此在印度的其他地方新的佃租制只实行了一个短时期，并且时时在提高田賦。在有些省份里，建立了一种自耕農的制度。極端苛酷的田賦征斂——尤其是在孟加拉——造成了旧式地主紳士的破產，而从富有錢財和經商的階級中崛起的新人物就起而代之了。这一來，孟加拉就变为印度教徒的地主占有优势的省份，他們的佃戶之中虽然兼有着印度教徒和伊斯蘭教徒，但以后者占主要成份。

英國人根据他們英國自己的模样制造出大地主來，主要是因为对付少数个人要比对付人数龐大的農民更容易得多。目标就在于以征收田賦的形式來聚斂大量的金錢，愈多愈好，愈快愈好。如果一个地主未能如期繳出賦稅，他立刻就被赶走，而由另一个人取而代之。他們并且認为制造出一个与英國人利害一致的階級是必要的。在印度的英國官吏滿怀着对于起义的恐怖，在他們的文件中曾屡次提到这一点。总督威廉·本丁克勛爵在一八二九年說道：“如果对于防止大規模的人民騷动或革命还缺乏保障的話，那

① 永久佃租制是一七九三年由印度总督柯努奥利斯(Kornuollic)頒布的。該法令把土地宣布为印度封建头腦和包稅農人所私有，那就是說建立了大地主所有者的階級。地主对政府負責繳納土地稅，而且法令也規定了固定性的稅率。——譯者

末我应該說，那永久佃租制虽然在許多其他方面是失敗了，但至少还有一种巨大的好处，因为，它已經制造了一个龐大的富有的地主集团——他們都是深切地关心着英國統治的持續，以便于他們对人民大众的徹底控制。”

这样，通过制造一批和英國的統治緊系在一起并依賴这統治的繼續存在以保持他們特殊利益的新的和特权的階級，英國就將它們自己的統治巩固起來了。有地主，有王公，有从村長（*patwari*）以上算起的政府各部門的大量下級服务人員。政府的兩个主要的分支部門是稅收机構和警察。在每縣区中，这兩种机構的首腦是稅收員或区審判長，他們是行政机構中的樞紐人物。他們在縣区之內以独裁者的身份發揮作用，身兼行政、司法、稅收和警察的职掌。如果在他管轄下的地区鄰近有任何小型的印度土邦，对它們說來，他也就是英國的監督官①。

还有印度的陸軍包括着英國籍和印度籍的士兵，可是軍官完全是英國人。印度陸軍屢經改組，特别在一八五七年起义之后，最后終于在組織上与英國陸軍联成一气了。这是如此安排的，以便使不同的成份維持均势，而將英國人保持在关鍵地位上。在一八五八年的官方改組报告中說道：“次于充实的欧洲軍隊的巨大牽制力的，就是土著兵对土著兵之間的牽制力。”这些部隊的首要职务就在于發揮占領軍的作用，它們被称为“國內保安隊”，大部分是英國人。將边省作为訓練英國陸軍的基地而經費却是印度負担的。主要由印度人組成的野战軍是为派到海外之用的，这野战軍參加过許多次英國的帝國主义的战爭和远征軍，而其費用总是由印度

① 監督官（agent）是代表英國駐印总督以監督印度較小土邦联合区之官吏。——譯者

負担。他們采取措施要把印度部隊和印度其余的人隔开。

这一來，印度必須負担征服自己的經費，負担把自己由东印度公司移交（或出賣）給英皇的經費，負担將大英帝國擴張到緬甸和其他地方去的經費，負担派遣远征軍到非洲、波斯等地的軍費，最后还負担英國人防制印度人自己的經費。印度不僅僅被当作大英帝國根据地來使用，不給任何报酬，而且它还不得不進一步为了一部分英國陸軍在本國的訓練而付出費用——这些費用就是那所謂的分攤費。的确，英國还要印度拿出英國所支付的各項費用，例如英國在中國和波斯的外交与領事机关的維持費，从英國到印度电报綫路的全部开支，英國地中海艦隊的部分經費，甚至倫敦招待土耳其苏丹的費用。

印度國內的鉄路修筑毫無疑問是印度所希望而且是必需的，但是以非常浪費的方法筑成。印度政府对于全部投資保証五厘利息，对于必需做的事無須審核或估价。全部材料都是英國制造的。

政府的民政机構有过度的浪費和揮霍，所有高薪的職位都为欧洲人保留着。行政机構印度化的过程是非常緩慢的，只有在二十世紀中方才顯著起來。这过程不但沒有將任何权力移交給印度人，而且証明了这是加强英國統治的另一种方法。眞正关鍵性的職位仍然留在英國人的手中，在行政机構里的印度人只能以英國政权代理人的身份來發揮作用。

在这些方法之外还必須加上一个在整个英國統治期間所执行的处心積慮的政策，那就是在印度人当中制造分裂，鼓励一个集团而牺牲另外一个集团。在英國統治的初期，它們曾公开承認过这政策；的确，对于一个帝國主义國家而論，这是很自然的政策。随

着民族主义运动的成長，那政策采取了更狡猾更危險的形式；虽然英國曾加以否認，而其实它比任何时候發揮的作用还更为强烈。

几乎所有我們今天的重要問題都是在英國統治时代發生的，而且也是英國政策的直接后果：王公問題；少数派問題；外國人和印度人的各种特权階級問題；工業的缺乏和農業的遭受忽視；社会服务事業的極端落后；最重要的是，人民的可悲的貧窮問題。对于教育的态度是有特別意味的。在卡耶(Kaye)氏所著的“麥提卡夫傳”中曾經說过：“对于知識自由傳播的恐懼已成为一种痼疾了……各式各样憂郁病的幻想和夢魘在不断地使政府官吏感到苦惱；在那幻想夢魘里面，印刷机和聖經的幻影使得他們心驚胆战，恐怖得連头髮都直豎起來了。这就是我們在那些歲月里的政策——要把印度的土著人民保持在極端野蛮愚昧的狀态之下，在我們自己的或独立土邦的人民群众中每一次散布知識之光的企圖都遭受到激烈的反对和憤恨。”①

帝國主义必須要用这种方式來發揮作用，否則就不成其为帝國主义了。現代典型的金融帝國主义还增加了早期所不知道的新类型的經济剝削。十九世紀中英國統治印度的記錄一定会使一个印度人沮丧和惱怒，不过它說明了英國人在許多方面的优越，而他們利用我們的不和与弱点來牟利的能力也不小。一个衰弱而在时代的進展中落后了的民族会引來麻煩，而归根結蒂只应怪他們自己。如果英帝國主义及其帶來的一切后果在这情况之下是自然秩序中可以預料得到的事，那末同样的，反对英帝國主义情緒之滋長也是必然的事，并且在这兩者之間最后將引起危机。

① 爱德華·湯姆孙自“麥提卡夫勳爵傳”(The Life of Lord Metcalfe)中所引用。(原注)

五　印度土邦制度的成長

今天我們印度主要問題之一就是王公或印度的土邦問題。在世界上同类國家中，这些土邦是独特的。它們在土地面積上、在政治和社会环境上都迥然不同。它們的数目是六百零一个。其中有十五个可以認为是主要的土邦，最大的是海得拉巴、克什米尔、賣索尔、特拉凡哥尔、巴罗达、瓜略尔、印多尔、柯欽、齋浦尔、佐德浦尔、比加尼尔、波保尔与巴的亞拉。跟着就是許多中等土邦，最后是几百个很小的地区，有些在地圖上並不比針尖大。这些渺小土邦的大多数是在加提雅瓦尔、西部印度与旁遮普。

这些土邦不惟在面積上大小懸殊，大的等于法國，小的几乎等于普通一个農人的所有地，而且在其他各方面上也是不相同的。就工業而論，賣索尔最为先進；賣索尔、特拉凡哥尔、柯欽在教育方面远勝过英屬印度①。但这些土邦大多数是非常落后的，有些是徹底封建性的。它們全数都是專制政体，虽然有些土邦已經开始有了权力受到嚴格限制的民选議会。海得拉巴这个居于第一位的土邦，仍然保持着一种靠着几乎完全否定公民自由而得以支持的政权。在拉其普他拿和旁遮普的多数土邦中也是如此。沒有公民自由权是这些土邦共有的特征。

这些土邦並不是密集在一塊兒的；它們散布于全印度，就像島

① 从民众教育的观点而論，特拉凡哥尔、柯欽、賣索尔与巴罗达远較英屬印度为進步。值得注意的是在特拉凡哥尔在一八〇一年中已經开始創办民众教育了。（与英國相比較，它是在一八七〇年才开始的。）現在在特拉凡哥尔的識字百分率男子是百分之五十八，女子是百分之四十一；这較英屬印度的百分数高出四倍。在特拉凡哥尔公共衛生也要組織得好些。在特拉凡哥尔的公共服务和活动中，妇女們扮演着重要的角色。（原注）

嶼一样被非土邦的地区包圍着。它們中的極大多数甚至于連一种半独立的經済都不能完全維持；就連最大的土邦因为它們的地理位置的影响，若是得不到包圍着的地区的充分合作，要想維持半独立的經済也是几乎沒有希望的。如果一个土邦与非土邦的印度發生任何經済上的冲突，用关稅壁壘和其他經済制裁方法就能够很容易地使前者屈服。很顯然地，在政治經済上甚至連其中最大的土邦也不能分开作为独立的实体來看待的。在这种情形之下，它們將不能倖存，并且連印度的其余部分也要大蒙其害。它們將成为滿布印度全國的敌对着的被包圍的地区；如果它們依靠某些外力來保护的話，这外力本身就將成为对于一个自由印度的不断而嚴重的威脅。的确，要不是整个印度，連土邦也包括在內，在政治和經済上都在一个保护着这些土邦的有統治权的强國控制之下的話，这些土邦是不会苟延到今天的。除开土邦与非土邦的印度之間可能發生冲突之外，必須記住：土邦独裁統治者正在不断地受着它自己的人民要求自由制度的压力。爭取这种自由的企圖遭受到压制，并被各土邦利用英國勢力的帮助把它們阻擋回去了。

这样構成的土邦甚至在十九世紀也是違反时代的东西。在現代情况之下，人們不能想像印度被割裂成为几十个分別独立的个体。不僅会發生無窮無尽的冲突，而且一切有計划的經済上和文化上的進步都会成为不可能了。我們必須記住，当十九世紀初期这些土邦剛剛形成并与东印度公司締結条約的时候，欧洲正分为無数的小的公國。从那时起，許多次战爭和革命改变了欧洲的面貌，而且今天还在改变之中；但是印度的面貌却因强加于它身上的外部压力而被固定下來和硬化了，并且不容許有所改变。有些条約通常是交战的双方統帅或他們的領袖在战場上或緊接战爭之后

在一百四十年前所訂立的；硬要維持着这些条約，而且說这些臨时性的协議必須永久有效，这似乎是荒謬的。土邦的人民在那些协議上当然沒有發言权，那时的对方是一个只关心它自己权益和利潤的商業性的公司。这商業公司——东印度公司幷非作为英國皇室或議会的代理人來進行活动，在理論上它乃是德里皇帝的代理人，人們以为它的势力和威权得之于德里皇帝，虽然德里皇帝他自己是毫無权力的。英國皇室或議会与这些条約毫無关系。只有当东印度公司的特許狀不时被提出討論的时候，議会才去考慮印度的事务。莫臥兒皇帝以征收捐稅特权（Diwani）[①]授与东印度公司的这个事实，使得这公司在行使职权上可以独立行动而不受英國皇室或議会的直接干涉。英國議会如果願意干涉的話，它也可以用間接方式撤消特許狀或在延長特許狀期限的时候，硬加上一些新的条件。使英國國王或議会甚至在理論上作为德里的幽灵皇帝的代理人，因而就成为他的部下來發生作用的这个概念在英國是不受欢迎的，因此他們就假意地超然立于东印度公司的活动之外。在印度歷次战爭中所用的經費都是印度的錢而由东印度公司所籌集和动用的。

其后在东印度公司控制下的地域面積增加、幷且它的統治也巩固起來了的时候，英國議会开始对印度事务感到較大的兴趣。在印度人的暴动和起义的冲激以后，东印度公司于一八五八年將它的印度管轄地移交与英國皇室——賣价是由印度付出的。那次移交幷未包含各土邦与印度其余部分分开的个别移交在內。整个印度看作一个單位，英國議会則通过对这些土邦行使宗主权的印度

---

① 一七六五年德里皇帝明令授与东印度公司在孟加拉、比哈尔和奧利薩收稅特权（Diwani）。一切內政管理和司法职权是与收稅权联成一气的。——譯者

政府來發揮作用。各土邦对于英國皇室或議会沒有个别的直接关系。它們是政府体系中的一部分——直接的和間接的——由印度政府來代表。在后來的歲月中，只要適合于它那随时改变着的政策，这政府就会將那些旧日的条約置之不顧，并且在土邦之上行使着一种極有效的宗主权。

这样看來，就印度土邦而論，英國皇室簡直是毫不相涉的了。只在近年才有人为各土邦提出某种独立的要求，并且还進一步地宣称除了印度政府之外，它們与英皇也有特别关系。必須注意：这些条約只和極少的土邦有关，只有四十个有条約的土邦；其余的只有約定和讓与証書(Engagements and Sanads)。这四十个土邦占有印度土邦总人口的四分之三，其中的六个土邦的人口远超过这总人口的三分之一以上①。

一九三五年通过的印度政府組織法中，英國議会与印度土邦和印度其他部分的相互关系首次有了一些区分。这些土邦脫离了印度政府对它們的監督指揮，被置于总督直接管理之下，而总督就因此被称为英國皇室的代表。同时总督仍繼續为印度政府的領袖。那一向对这些土邦負責的印度政府政治部現在直接隸屬总督而不再在他的政务会議管轄之下了。

这些土邦是怎样產生的呢？有些是很新的，是被英國人制造出來的；另外有些是莫臥兒皇帝的疆臣，得到英國人的准許繼續为封建領袖；还有一些，其中特别是馬拉塔族的酋長，他們是为英國軍隊所战敗然后被封为藩臣的。差不多所有这些土邦的起源都可

① 这六个土邦是海得拉巴，一千二百万至一千三百万人；賣索尔，七百五十万人；特拉凡哥尔，六百二十五万人；巴罗达，四百万人；克什米尔，三百万人；瓜略尔，三百万人。合計超过三千六百万人。各土邦人口总計約九千万人。（原注）

以追溯到英國統治的初期；它們沒有更古的歷史了。如果它們之中有一些曾独立地發揮作用过一些时候，那种独立也是为时甚暫的，結果以在战場上敗北或受到战爭的威脅而告終止。只有少数土邦——主要在拉其普他拿——本源可以追溯到莫臥兒以前的时代。特拉凡哥尔有着一千年綿延不絕的悠久歷史。有些自傲的拉其普特部落追溯他們的世系到史前时期。烏台浦尔的或太陽族的馬哈拉那(大王)就有一个可与日本天皇相比的族譜。但是这些拉其普特的酋長变成莫臥兒的藩臣，后來降服于馬拉塔人，最后又降服于英國人了。这些东印度公司的代表們，愛德華·湯姆孙寫道："現在將这些沉淪于混乱之中的王公提拔出來，并安置在他們的地位上。这样，当他們被扶植复位之后，'这些王公'就变为自从开天辟地以來比較任何政权都要來得完全地無依無靠和被人遺弃的政权了。如果英國人不加以干涉的話，擺在这些拉其普特土邦面前的，除开滅亡以外沒有別的道路，而擺在这些馬拉塔人面前的只有崩潰而已。至于像俄得和海得拉巴君主(Nizam)管轄的这些土邦，它們的存在本身就是假的；只有保护它們的國家用一种人工呼吸的手段吹透了它們，它們才保持得住生命的幻影。"①

現在土邦中居首位的海得拉巴最初面積很小。它的疆土曾經兩次擴張，一次是在英國人战敗提普苏丹之后，还有一次是在几次馬拉塔战役之后。这些疆域的增加是由于英國人的提議，有明文

---

① 見"印度王公的形成"一書，第二七〇——二七一頁。在本書及湯姆孙所著"麥提卡夫勛爵傳"中，对于海得拉巴和英國的控制以及在那里的貪汚情形有很生动的描寫。对于德里和蘭杰·辛格統治的旁遮普也是如此。一九二八年至二九年由英國政府指派來研究印度土邦問題的巴特勒委員会在它的报告中說道："那印度土邦与英國勢力發生接触时它們是独立的說法是与歷史事实不相符的。有些土邦得到了挽救，另外一些是由英國人建立起來的。"(原注)

規定，要海得拉巴君主作为他們的从屬來起作用。的确，当提普苏丹战敗后，英國人首先向馬拉塔族領袖帕許瓦建議將提普的一部分疆土割讓与他，但是他拒絕在那种条件下接受那塊地方。

克什米尔，这第二个最大的土邦，是在錫克战爭后由东印度公司賣与現在統治者的曾祖父的。其后借口管理不善就把它收回，幷置于英國人直接控制之下，后來这統治权又交还給他了。現在賣索尔这个土邦是在与提普苏丹若干次战爭之后由英國人建立的。它也曾長时期內在英國人的直接統治之下。

在印度的眞正独立王國只有东北边境上的尼泊尔，它所处的地位与阿富汗相似，虽然比較孤立。其余的土邦都是屬于所謂“附庸体系”范圍之內，一切眞正的权力都在通过駐札官、監督官來行使職权的英國政府的控制之下。甚至統治者的大臣們也往往是硬派去的英國官員。可是好的政治和改革的全部責任都放在統治者的肩上，而在这环境下，他縱然具有世界上最善良的意志——他通常是缺乏那种意志和才能的——也絲毫不能有所作为。亨利·劳倫斯在一八四六年关于印度土邦制度問題曾寫道：“如果有一个保証產生不良政府的办法，那就是一个由英國駐札官指導下的都依靠外國刺刀的土著統治者和大臣。就假定这些人都有才有德，幷且体諒親切，政府的車輪还是很难順利轉动的。如果难于选出一个——無論欧洲人也好，本地人也好——具备公正行政官一切必要条件的人，那末甚么地方可以尋出三个能够合作而且願意合作的人呢？三个人当中的每一个人都可能做出难以計算的坏事來，但是他們之中沒有一个‘能够’做出好事來，如果他被另外的兩个人阻撓了的話。”

还要早一点，在一八一七年，托馬斯·孟罗寫信給总督道：“对

于使用附庸力量有許多重大的反对理由。它有一种天然的趋势，使每个國家的政府軟弱而暴虐；它摧毁了在社会的上層階級当中所有的高貴精神，并且使整个民族墮落貧困。在印度袪除一个坏政府的通常办法就是一次静悄悄的宮廷革命，或是由起义而造成的暴力革命，或是外國的征服。但是自从有了英國軍隊，就断絕了所有袪除坏政府的机会了；它以反抗每一个外國和本國的敌人的方法來支持着在位王公。教導王公要信賴外國人來保障他的安全，这就造成了他的萎靡不振；指示他用不着害怕臣民們的仇恨，这就造成了他的殘暴貪婪。在一切施行附庸制度的地方，除非掌权的王公是具有偉大才干的人物，農村凋弊和人口減少就很快地將成为他統治的标志……即使王公本人願意嚴格遵守（与英國的）联盟关系，在他的主要官員之中总有極力促使他破坏联盟的人。只要在國內尙存有要求掙脫外國控制的任何高尙独立精神，这样的忠告者总是找得到的。我对于印度的当地人有較好的評价，我不認为这种高尙的独立精神会永远完全被扑滅的；因此我毫無疑問地認为这附庸制度一定在到处都將归于消亡，而且会毁滅了它所要保护的每一个政府。"①

尽管有这样的抗議，印度附庸的土邦制度仍然建立起來了，而且不可避免地它帶來了一連串的腐敗与暴政。这些土邦的政府往往就够坏的了，不过無論怎样，它們几乎总是無权的；有少数土邦的英國駐札官或監督官，像麥提卡夫那样的人是正直而有良心的；但更多的是不但既不正直又無良心，而且他們行使着一种只享受权利而不負責任的妓女的特权。許多英國的私人冒險家因深知他

① 为爱德華·湯姆孙所著"印度王公的形成"（一九四三年版）一書第二二、二三頁所引用。（原注）

們的种族不同以及自己有官方作靠山而感到安全可靠，就肆意揮霍着土邦的金錢。在十九世紀的前半世紀，在这些土邦，尤其是在俄得和海得拉巴所曾發生过的事件的某些記載，几乎是令人不能相信的。俄得是在一八五七年起义稍前的时候归并到英屬印度的。

当时的英國政策是贊成这种归并的，而以土邦的“过失”为名的每一个口实都被利用來將其并入英國政权。但一八五七年的叛变和偉大的起义向英國政府証明了附庸的土邦制度的价值。除去一些微不足道的变節情事以外，印度的王公們不僅对这起义保留超然态度，而且在某些場合下，实际上还帮助英國人來粉碎这次起义。这就使得英國人改变对他們的政策，决定了保持他們，甚至还要加强他們。

英國“至上”的学説就被宣布出來了，而实际上印度政府政治部对于土邦的控制是嚴格而繼續不断的。有些統治者被免职，有些被剝夺了他們的权力；英國各部門的人員被硬派到他們那里去充当大臣。事实上，有很大数量的这类大臣現在正在这些土邦里行使职权；并且他們認为他們自己对英國政权所应当負的責任远比他們对他們名义上的首長——王公——所負的責任要大得多。

有些王公是好的，有些是坏的；甚至好的王公也到处受到阻撓和妨害。作为一种階級而論，他們的見解必然是落后的和封建的，手段是專制的，只有在和英國政府打交道的时候，他們却表現出適当的卑躬屈節。謝尔范卡尔曾正确地將这些印度的土邦称为“英國在印度的第五縱隊”。

六　英國在印度統治的矛盾。罗姆·摩罕·罗易。报紙。威廉·瓊斯爵士。孟加拉的英國式教育

当我們研究英國人在印度的統治記錄的时候，到处都会遇到一个顯著的矛盾。英國人之所以变为印度的支配者，而且是世界上的第一流强國，是由于他們是新兴的大型机器工業文明的前驅。他們代表着那正在改变世界面貌的新的歷史力量，并且这一來——連他們自己都不知道——也就是变革和革命的先鋒与代表者了。然而他們是有意地企圖阻止着改革，除非这改革对于巩固他們的地位是必要的，而且对于和他們为了自己利益而剝削印度的國家及其人民是有帮助的。他們的观点和目标都是反动的，一部分的原因固然是由于來到印度的英國人的社会階級背景，而主要是由于他們有意想阻止那走向進步方向的改革，因为这些改革可能会使印度人民坚强起來，而結果就会削弱了英國人掌握印度的力量。他們所有的思想和政策都滲透了对于人民的恐懼心理，因为他們不願意而且也不能够与印度人民融成一片，并且注定了要繼續成为孤立的外國統治集团，被一个完全不同而怀着敌意的人民所包圍着。那些变化，而且有些是朝着進步方向的变化，还是來到了，但是这些变化是違反英國人的政策而來到的，虽然那变化的原动力是通过英國人而來的新西方的冲击。

个別的英國人、教育家、东方学家、新聞記者、傳教士以及其他的人們在將西方的文化帶到印度來的时候發揮了重要作用，而且当他們企圖这样做时，往往与他們自己的政府發生冲突。那政府懼怕傳布現代教育的影响而总是多方加以阻撓。可是由于一些能干而热心的英國人率先倡導的努力，身边聚集了一群热誠奋發的

印度学生，英國的思想、文学和政治傳統才得被介紹到了印度。（当我提到英國人的时候，我当然是把从整个大不列顚和爱尔蘭而來的人們都包括在內，虽然我知道这是不恰当而且不正确的。但是我不喜欢不列顚人这个名詞，就是这个名詞也大概不包括爱尔蘭人在內。我应当向爱尔蘭人、苏格蘭人和威尔士人表示歉意。在印度他們所發揮的作用都是一样的，而且被看作是一群沒有分别的人們。）就連那不喜欢教育的英國政府也为环境所迫來为它那正在擴展中的机構布置下級職員的訓練和培养。它無力从英國調派大批人員來担任低級职务。这样，教育就慢慢地發达起來了，虽然它是一种有限度而誤人子弟的教育；它却打开了心智上的門窗，使他們能够接收新的概念和有活力的思想。

英國人認为印刷机、并且实在是認为一切的机器，对于印度的思想都是含有危險性而且含有爆炸性的，無論如何决不可予以鼓励，惟恐引起叛乱的傳播和工業的發展。有一个故事說，海得拉巴的君主曾經一度表示想要看一看欧洲的机器，于是英國駐札官就为他買了一架排气唧筒和一架印刷机。君主的暫时好奇心旣已得到滿足之后，这些机器就和其他的礼物以及珍品一并收藏起來了。但是当在加尔各答的政府听說这事之后，他們对駐札官表示不滿，并特别譴責他，因为他把印刷机介紹到一个印度土邦里去了。这位駐札官提議如果政府願意的話，他就暗中去把机器毀掉。

虽然私营印刷厂沒有受到提倡，而政府要是沒有印刷厂就不能推动它的工作；于是就在加尔各答、馬德拉斯和其他的地方創办起官方的印刷厂來了。第一个私营印刷厂为浸礼会傳教士在塞拉姆浦尔所創办，而第一家报館是一个英國人于一七八〇年在加尔

各答創办的。

所有这一切还有其他类似的新事物悄悄的潛入了，逐漸地影响了印度人的思想，喚起了“現代”的意識。只有一小群的人直接受到欧洲思想的影响，因为印度墨守着它自己的哲学背景，認为这較西方的优越。西方的眞正冲击和影响是在生活的实际方面，它是顯然較东方为优越的。新的技術——铁路列車、印刷机、其他的机器、更有效的战術——是不能忽視的，这些事物几乎是不知不觉地通过迂迴間接的方式來和古老的思想方法对立起來，在印度人的內心造成了一种矛盾。最顯著而影响远大的变化是土地均分制度的崩潰和私有財產以及地主制度这兩种观念的輸入。貨幣經济悄悄地來臨了，而“土地成为可供買賣的商品。以前曾經为習俗嚴格地把持着的制度被金錢弄得解体了。”

远在印度任何其他廣大地区之前，孟加拉首先就見到而且体驗到所有这一切在耕地上、技術上、教育上和知識上的变革，因为在英國統治擴展到更廣大的地区之前，孟加拉已經被英國統治整整半个世紀了。因此当十八世紀的下半和十九世紀的上半世紀中，孟加拉在英屬印度的生活上扮演了主要的角色。孟加拉不僅僅是英國行政的中樞和心臟，而且它也產生了头几批受英國教育的印度人，他們在英國勢力的庇护下，散布到印度其他部分。在十九世紀，孟加拉出現了許多非常卓越的人物，他們在文化和政治問題上領導了印度其他地区，并且由于他們努力的結果，新的民族主义运动終于形成了。孟加拉不僅僅是对英國統治具有較長时期的体驗，而且体驗的是最早期的英國統治——旣粗暴殘酷而又精气橫溢，在僵硬的体系之中比較灵活而不太呆板。孟加拉接受了英國統治并使它自己適应于那統治都远在印度北部和中部降服英國

之前。一八五七年的大起义对孟加拉的毫無影响，虽然第一朵火花是意外地在接近加尔各答的达姆达姆地方爆發的。

在英國統治以前，孟加拉是莫臥兒帝國的一个边疆省份，虽然重要但仍然不免与中央隔絕。当中世紀的早期，許多鄙陋祟拜的仪式、密宗哲学和法術在該地印度教徒中盛行一时。后來發生过許多次印度教改革运动，影响了社会習俗和法律，而且甚至多少改变了其他地方久經公認的遺產規則。闍多尼耶——一位后來变成了具有信仰和感情的偉大学者——樹立了以信仰为基礎的毘溼奴派，并且大大影响了孟加拉的人民。这些孟加拉人發展成为一种既具有高度智力上的造詣而又同样具有强烈感情的奇妙的混合体。这种热爱信仰和为人类服务的傳統于十九世紀后半世紀在孟加拉又为另一位具有聖哲品質的名叫罗摩克利希那·帕拉馬漢沙的杰出人物所代表了。用他的大名曾經建立了一个服务团，这服务团在慈善事業社会工作的成績上都有过無可比拟的記錄。無論何时在印度全國甚至印度以外發生灾难的时候，罗摩克利希那教会的成員們就充滿了古代聖芳济派教士的耐心而仁爱的服务理想，从容、質朴而有效率地——很有点类似教友派的样子——繼續办理着他們的医院和教育事業，同时从事于救济工作。

罗摩克利希那代表着古代的印度傳統。在他之前，在十八世紀，另外一位巍然屹立的人物在孟加拉崛起了，他就是罗姆·摩罕·罗易——一位集新旧学識于一身的新型人物。他对于印度的思想和哲学有深邃的造詣，是一位通曉梵文、波斯文以及阿拉伯文的学者，是当时印度有修养的階級中占优势的印度教和伊斯蘭教混合文化的產物。英國人的來到印度和他們表現在多方面的优越性引導着他的好奇而冒險的精神去尋求他們文化的本源之所在。

他学習英文，但这还不够；他又学希臘文、拉丁文和希伯來文，都是想發現西方宗教和文化的本源。他也受科学和西方文明的技術方面的吸引，虽然在那时这些技術上的变革还沒有达到后來那样顯明的程度。他既是一个有哲学和学術傾向的人，不可避免地他就走到古代文学中去了。东方学家莫尼耶—威廉斯在描述他的时候曾說道：他"也許是世界上所有的研究比較宗教学这門科学当中第一个認眞的研究家了。"而同时他亟于想把教育現代化起來，使它擺脫古老的煩瑣哲学的支配。甚至在那些早期的日子里他就贊成科学方法，他曾寫信与总督强調"数学、自然哲学、化学、解剖学以及其他有用的科学"对教育的必要性。

他不只是一位学者和研究者；他尤其是一位改革家。他年輕时受到伊斯蘭教的影响，而后來在某种程度上也受到基督教的影响，不过他仍然謹守着他自己的信仰基礎。但是他努力于改革那信仰，擺脫那变得和这信仰联系在一起的弊端和惡習。印度的寡妇焚身殉夫惡習之廢除大部分是由于他的鼓动才为英國政府禁止的。这种叫作沙提（*suttee*）的惡習，就是在她們的丈夫的焚尸堆上使妻子殉葬的办法从來也未曾普遍通行过。但是在上層階級中仍然繼續有过少数的事例。可能这惡習最初是由西徐亞—韃靼人帶到印度來的，他們中間盛行一种風俗，就是当他們的君主死亡的时候，奴隸和臣下就实行自殺。在早期的梵文文学中，沙提的風俗是遭受过譴責的。亞格伯曾經竭力禁止过，馬拉塔人也是反对这風俗的。

罗姆·摩罕·罗易是印度报紙創始人之一。从一七八〇年起，英國人在印度出版了許多种报紙。它們通常是認眞批評政府的，这就引起冲突和導致嚴格檢查制度的設立。在印度最早拥护

出版自由的人們当中有英國人在內，其中之一人詹姆士·西尔克·白金漢——他至今还被人怀念着——被驅逐出印度了。第一种为印度人所有并为印度人所編輯的报紙——用英文的——發行于一八一八年，同年塞拉姆浦尔的浸礼会教士們發行了一种孟加拉文的月刊和一种周刊，这是用印度文字出版的最早定期刊物。用英文和各种印度文字出版的报紙和定期刊物就很快地在加尔各答、馬德拉斯和孟買相繼出現了。

同时，为了爭取出版自由的斗爭已經开始了，經过多次的起伏，一直繼續到今天。一八一八年也是有名的第三項条例頒布的那一年，它初次規定可以不經審判而逕行拘留。这条例直到今天仍然有效；在这实行了一百二十六年之久的条例下，許多人就被拘入監獄了。

罗姆·摩罕·罗易曾經与几种报紙發生过关系。他出版了一种兼用英文和孟加拉兩种文字的雜志；后來他希望能够在全印度暢銷，就用波斯文出了一种周刊，波斯文在当时是被公認为全印度有修养的各階層所用的文字。但在一八二三年管理出版事業的新措施制定了之后不久，这周刊就慘遭不幸了。罗姆·摩罕和其他的人們对于这些措施曾激烈地表示过抗議，甚至曾向英國的樞密院呈遞过請願書。

罗姆·摩罕·罗易的新聞記者身份的活动是与他的各种改革运动有着密切关系的。他的綜合的及宇宙神教徒的观点是为正統教派所憎恨的，他們也反对他所鼓吹的許多改革办法。但是他也拥有一些坚定的支持者，其中就有泰戈尔家族，他們后來在孟加拉的文藝复兴中發揮了卓越的作用。罗姆·摩罕代表德里皇帝去到英國，在十九世紀的三十年代初期逝世于布利斯托尔。

罗姆·摩罕·罗易和泰戈尔家族以及其他的人們私自学習英文。那时还沒有英國的学校或学院，政府的政策肯定地是反对將英文教授印度人的。一七八一年，加尔各答政府創办印度教学院和加尔各答馬德拉薩学院，前者是研究梵文的，后者是研究阿拉伯文的。一七九一年在貝拿勒斯又創立了梵文学院。大約在十九世紀的第二个十年中有些教会学校在教授英文。当二十年代的时候，政府中有一派主張教授英文，可是又受到反对。不过，作为一种实驗措施，德里的阿拉伯文学校和加尔各答的某些学校都附設了英文班。最后贊成教授英文的决議在一八三五年二月馬可梨(Macaulay)的关于教育的备忘錄里具体化了。在加尔各答，后來創立了省立学院。一八五七年，加尔各答、馬德拉斯以及孟買各大学也开始成立了。

如果在印度的英國政府不情願將英文教給印度人，那末婆罗門的学者們甚至更反对把梵文教給英國人，只是理由不同而已。当已經是一位語言学家和学者的威廉·瓊斯爵士以最高法院法官的資格來到印度的时候，他表示想学梵文的願望。虽然他肯出一筆可观的报酬，但是并沒有一个婆罗門同意將这神聖的文字教給一个外國人而且还是一个侵入者。瓊斯經过了相当的困难，終于尋得了一个非婆罗門的开業医生(Vaidya)，他同意教授梵文，但是要在他自己的独特而苛刻的条件之下。由于瓊斯学習印度古代文字的热忱是这样的偉大，他同意了每一項要求。梵文使他陶醉了，尤其是古代印度戲剧的發現更使他心醉。通过他的著述和翻譯，欧洲才第一次看見一部分梵文文学的宝藏。一七八四年，威廉·瓊斯爵士創設了孟加拉亞洲协会，这协会后來成为皇家亞洲学会。印度对于瓊斯和許多其他的欧洲学者們深怀感激，因为他

們重新發現了印度过去的文学。当然在每一个时代，很多过去的文学都是为人們所熟悉的，但这种知識变得愈來愈限于特选的不許外人加入的那些集团，而那高尙典雅的文字波斯文所占的統治地位使得人民的思想更不注意梵文了。对于手稿的搜索使許多种少有人知的著作赫然呈露，而現代学術的善于鑒定的方法的应用对于已經發現出來的大量文学提供了新的背景。

印刷机的出現和采用，賦予各种通行的印度的語文的發展以一种巨大的刺激。有些这类的語文——印地語、孟加拉語、古甲拉特語、馬拉塔語、烏尔都語、坦密耳語、泰魯古語——不惟已經長期被人使用，而且也發展了各种文学。用这些語文寫成的書籍已經廣泛地为群众所熟知。这些書籍差不多总是采取史詩的形式，或者是一些容易背誦的詩集和歌集。当时实际上还沒有用这些語文寫的散文文学。嚴肅的作品差不多都是限于以梵文和波斯文寫的，而每一位有修养的人都假定要精通兩种文字中的一种。这兩种古典語文占着統治地位，并阻碍了省区民間語文的成長。書籍和报紙的印行打破了这些古典語文的势力，而用各省語文寫作的散文文学立刻就开始發展起來了。初期的基督教傳教士、特别是塞拉姆浦尔浸礼会的教士們在这过程中有着偉大的帮助。第一个私营印刷厂就是由他們創办的，他們將聖經譯为各种印度文字散文本的努力獲致相当大的成功。

处理为人所周知的已經定型了的各种語文是沒有困难的，但是这些傳教士更進一步着手研究一些不重要的并且未發展的語文，使它們具备外形和格式，并为这些語文編纂語法和字典。他們甚至鑽研山居和林居的原始部落的土語，并將这些土語寫成文字。基督教傳教士的願望是想將聖經翻譯成各种可能有的文字，而这

样一來，就造成許多种印度語文的發展了。基督教会在印度的工作并非总是令人欽佩或是值得称頌的，但是在这一方面以及在民間傳說的搜集上，它無疑地对印度有偉大的貢献。

东印度公司的不情願擴充教育是有道理的，因为早在一八三〇年的时候，一批加尔各答印度教学院——这个学院只教梵文，不教英文——的学生曾要求过某种改革。他們主張限制东印度公司的政治权力，并要求規定免費和强迫教育。大家都知道，印度从最古的时代起就有免費教育。那种教育是傳統式的，并不是很好或者很有益的教育，但是除了对教师的一些个人服务外，窮学生受教育是用不着付任何費用的。在这方面，印度教和伊斯蘭教的傳統是相类似的。

当新式教育被有意地阻止傳播的时候，在孟加拉的旧式教育又大部分被清算了。当英國在孟加拉夺得政权的时候，有很多叫作"莫斐斯"(*muafis*)的免稅授与地。許多这样的地是屬于私人的，但大多数是以捐贈的形式作为教育机構的基金。很多的旧式小学以及几所主要用波斯語文來講授的較高級的教育机構都是靠它們來維持的。东印度公司亟于要加快地賺錢以便对它在英國的股东付出紅利，它的董事們的要求是頻繁而迫切的。因此就采取一种盤算周到的政策要把这些免稅土地收回充公。他們要求提出原始授与的嚴格的証明，但是这些授与証書和文件早已遺失或者是被白蟻所蠹蝕了。这样一來，就把免稅地收回了，过去的持有人被逐出了，而許多学校和学院就丧失了它們的基金了。許多廣大的地区就这样被拖入困难之中，許多旧的家族就此破產了。那些由免稅地維持着的教育事業停止活动了，与他們有关联的大量教师和其他的人們都失業了。

这过程有助于使孟加拉的古老而封建的階級——印度教徒和伊斯蘭教徒都包含在內，还有那些依靠着他們为生的階級都一起崩潰了。伊斯蘭教徒所受到的影响尤其大，因为作为一个集团而論，他們是比較印度教徒更封建些，而且也是免稅授与地的主要受益人。在印度教徒中从事貿易、商業和專業的中產階級的人数多得多。这些人有較大的適应性，更能够欣然地接受英國的教育。他們在低級的職位上对于英國人也比較有用。伊斯蘭教徒却規避英國的教育，在孟加拉他們不被英國統治者所喜欢，因为英國人怕这些过去的統治階級的殘余会惹出麻煩。这样一來，孟加拉的印度教徒从开始起就几乎独占了政府中的低級職位，并且被調派到北方各省去。一些古老家族中殘存下來的伊斯蘭教徒后來也被引用到这些職位上去了。

英國教育打开了印度人的眼界，引起了他們对于英國文学和制度的傾慕，对于印度生活中某些習俗狀況的反感以及那愈來愈增長的对于政治改革的要求。在新的政治鼓动中，新的職業階層担任領導，这政治鼓动的方式主要是向政府請願。在各种職業和政府机关中受过英國教育的人实际上形成了一种新的階級，这階級在整个印度發展起來，受到西方思想和作風的影响，而簡直与人民群众隔絕起來了。一八五二年英印协会在加尔各答成立。这是印度國民大会党前驅者之一；可是在國民大会党于一八八五年成立之前，还得整整經过一世代。这个空隙代表着一八五七年至五八年的大起义和它的遭受鎮压与各种后果的那段时期。十九世紀中叶孟加拉的情形与北部以及中部印度情形之大不相同可以用下述事实証明出來——那就是，正当在孟加拉以印度教徒为主的新兴知識分子受着英國思想和文学的影响，并且为了政治上的憲法

改革而仰望着英國的时候，起义的情緒正在其他的地区沸騰着。

人們在孟加拉比較在旁的地方对于英國統治和西方势力的早期影响看得更清楚些。農村經济的崩潰是徹底的，古老的封建階級也已經差不多被消滅了。代之而來的是新兴的地主，他們与土地生來的和傳統的接触都少得多，而且他們很少有旧封建地主的优点，却有其大部分的缺点。農民在多方面遭受着飢荒和掠夺，陷于極度貧困之中。手工業者階級也差不多扫除凈尽了。在这些支离破碎的基礎之上就兴起了新的集团和階層，它們是英國統治的產物，并且在多方面是和英國統治結合在一起的。商人們是英國工商業的眞正中間人，他們从那工業的殘余中獲得利潤。在低級职位和神学、医学及法学的从業者中，也有受到英國教育的階層，它們都为了發迹而仰英國势力之鼻息，这兩种人在不同程度上都受到了西方思想的影响。在这些階層中滋長了一种对印度社会的頑固積習和社会組織的反抗精神。它們注視着英國的自由主义和制度，想从中得到啓發。

这是在孟加拉的印度教徒上級階層所受的影响。那里的印度教徒群众則并未曾直接受到影响，而甚至印度教徒的領袖們可能也很少想到这些群众。除了一些个别的人而外，伊斯蘭教徒簡直就沒有受到影响，他們有意对这新式的教育采取超然的态度。以前，他們在經济上就已經是落后的，現在变得更落后了。孟加拉在十九世紀產生了一群光輝燦爛的印度教人物，可是在同一时期中却几乎連一个稍有声望的孟加拉伊斯蘭教徒領袖也不曾有过。就群众而論，印度教徒和伊斯蘭教徒之間几乎沒有任何明顯的差別；在習慣上、生活方式上、語言上以及他們共通的貧窮和不幸上，都是分辨不出來的。的确，在印度，所有各階層的印度教徒和伊斯蘭

教徒之間在宗教上以及其他各方面的差异，沒有一个地方是像在孟加拉那样地不顯著了。大概百分之九十八的伊斯蘭教徒是从印度教改变信仰的，他們通常出身于社会的最低階層。在人口数字上大概伊斯蘭教徒要稍多于印度教徒。（現在孟加拉的人口比例是：伊斯蘭教徒占百分之五十三，印度教徒占百分之四十六，其他的人占百分之一。）

所有这些与英國發生联系的初期結果，在孟加拉所引起的經济上的、社会上的、知識上以及政治上的各种运动，在印度的其他地方也是可以看得出的，只不过規模較小、程度不同而已。在别的地方，古老的封建制度和封建經济的瓦解沒有那么徹底，而且是比較漸進的。事实上，那封建制度曾經起來反抗过，而就是在它被粉碎的时候，在某种程度上，还是殘留下來了。北部印度的伊斯蘭教徒在文化上与經济上都远較在孟加拉的伊斯蘭教徒为优越，但是就連他們也躲避着西方的教育。印度教徒接受这种教育較为容易，而且他們更为西方思想所影响。在政府机关的下級人員和各职業中，印度教徒远較伊斯蘭教徒要多得多。只有在旁遮普这种差别才沒有那样顯著。

一八五七——五八年的大起义驟然爆發起來，可是又被鎮压下去了，孟加拉几乎沒有受到影响。在整个十九世紀之內，以印度教徒为主的新兴的受过英國教育的階層帶着傾慕之情瞻仰着英國，希望得到它的帮助和合作來求進步。那时文化复兴了，孟加拉語文也有顯著的發展。孟加拉的領袖們挺身而出，成为全印度政治上的領導人物。

在泰戈尔死前几个月、当他八十歲誕辰的时候（一九四一年五月），他發表了一篇动人的言辞；从中我們可以瞥見在那些日子里

孟加拉人的內心充滿着的对于英國的信仰和对于那一直因襲下來的社会礼法的反抗。他說道："当我回顧已往茫茫悠久的歲月时，我淸楚地看出了我早年發展經过的情景，我为在我自己的态度和我國人民心理上所發生的变化感动了——这变化里面帶有深沉的悲剧因素。

"我們和廣大的人类世界的直接接触是与我們早年所熟悉的英國人民的同时代的歷史連接在一起的。我們对于这些新來到印度海岸的外客的概念主要是通过他們的偉大文学而形成的。当时供我們学習的典范旣不丰富，种类也少，而且顯然地非常缺乏科学探討的精神。它們的活动范圍是受到嚴格限制的，所以当时受过教育的人就去仰賴英國語文和文学了。他們不分晝夜地朗誦着柏克的堂皇庄嚴的演辞，馬可梨的搖曳生姿的長句；他們的談論都集中于莎士比亞的戲剧和拜倫的詩歌，而尤其是以十九世紀英國政治的胸襟廣闊的自由主义为中心題目。

"当时我們虽然曾經企圖想獲致我們民族的独立，而我們对于英國人的寬怀大量尙未喪失信心。这种信念在我們領袖們的意識中是这样地根深蒂固，使得他們希望战勝者会以他自己的仁慈來自动为战敗者鋪平自由的道路。这种信念所根据的事实就是，那时的英國为所有的那些逃避本國迫害的人提供了避难之所。那些为了他們的民族的榮譽而受到灾难的政治犧牲者，在英國人的手上受到毫無保留的欢迎。英國人性格中的自由主义的人道精神的表現給了我很深的印象，因为这个原因，才使得我对他們表示最崇高的敬意。他們民族性格上的这种豁达大度的特性并不因他們的帝國主义者的驕矜而受到損害。大約在这时，当我还是一个兒童住在英國的时候，我曾有机会在議会內外都听到約翰·伯來脫

的講演。那些演辞中所包含的胸襟廣闊的急進的自由主义洋溢出所有狭隘的民族的界限之外，在我的心中的印象是这样的深，甚至到了今天，甚至在这道德淪丧、理想幻滅的日子里，还有一些印象在我的心中縈廻不散。

“当然那种卑鄙地依靠我們統治者慈悲心腸的精神不是一樁光荣的事情。虽是这样，但值得注意的是，甚至在外國人身上顯示出人性的偉大时，我們也是誠心誠意地予以承認的。那人类最优异崇高的禀賦是不能够为一个特殊的种族或國家所專有的；它的范圍可能是沒有限制的，也不可能將它当作埋在地下的守財奴的窖藏。这就是为甚么过去那熏陶过我們心智的英國文学甚至到了今天还能够傳达它的深远的回音直到我們的內心深处的理由。”

泰戈尔繼續提到印度种族傳統所認定的对于正当行为的理想。这些長久受人尊崇的社会慣例的“本身是褊狭的，它起原于而且適用于那片名叫婆罗馬伐尔达(Brahmavarta)的狭長的土地，兩边以薩拉斯瓦提和德雷沙伐提兩河为界。那就是法利賽人的形式主义怎样逐漸地战勝了自由思想，和摩奴在婆罗馬伐尔达地方所發現被公認为‘正当行为’的理想怎样地一直墮落成为社会化的苛政了。

“在我的兒童时代，那些由英國学識培植出來的孟加拉有教养和受过教育的階層人士的态度都充滿着反抗这些社会嚴格規則的情緒。……我們接受了英文中的‘文明’这个名詞所代表的理想，來代替这些有关行为的僵硬礼法。

“在我們自己的家庭中，这种精神的变化是被欢迎的，这是由于它的極端合理的和道义上的力量，它的影响在我們生活中一切范圍內都感覚得到。我生長在那种特别是为我們对文学的直覚地

偏好的色彩所籠罩着的气氛中，我很自然地就將英文安放在我心中的最高地位上了。我的生命的头几章就是这样度过的。但当我开始愈來愈發現出那些曾承認过文明的最高眞理的人們只要一涉及民族的本身利益問題时，竟那样簡單地就泰然否認了那些眞理的时候，我就怀着痛苦的幻滅之感和他們分道揚鑣了。”

七　一八五七年的大起义。种族主义

在英國統治將近一世紀之后，孟加拉已經使它自己適应于这种統治了；農民已为飢荒所摧毀并且为新的經济負担所压碎了，新的知識分子則瞻望着西方并且希望着那進步將通过英國的自由主义而來到印度。在印度南部和西部、在馬德拉斯和孟買也多少有同样的情形。但在北部的几省却沒有这种屈服將就的心理，反抗的精神在增長之中，特別是在封建領袖和他們的部屬之間更是这样。甚至在群众当中一种不滿和强烈反英情緒正在蔓延起來。上層階級痛恨那些外國人的侮辱而傲慢的态度；一般人民則因东印度公司官員們的貪婪無知而在遭受苦难，他們不理睬人民的那久受尊崇的習俗，也不顧到全國民众所想的是甚么。压在大多数人民头上的絕对威权冲昏了他們的头腦，他們任意胡行却不受到限制或攔阻。甚至他們所采用的新司法制度，也由于它的錯綜复雜和法官們对印度語言与風俗習慣之無知，变成一种可怕的东西了。

早在一八一七年，托馬斯·孟罗爵士上書印度总督哈斯丁斯勛爵的时候，他指出英國統治所獲得的利益后，說道：“但是这些利益是用高价買得的。它們是以犧牲独立、犧牲民族的特性以及放弃一个民族的一切高尙的品德为代价而買來的……因此英國武力征服印度的后果并非提高而是貶損了那整个印度民族。在任何征

服的事例之中，像英屬印度这样地完全排除本地人，使其不得参加本國政府一切部門的事例，恐怕还沒有过。”

孟罗为在行政机構里雇用印度人一事辯护着。一年后他又寫道：“外國征服者以暴力对待本地人并且往往極为殘暴，但是沒有一个征服者像我們这样蔑視他們的；沒有一个征服者曾毀謗过整个民族認为不値得信任，不配有誠实的品德，而且只有在非他們不可时才適于雇用的。要貶損一个陷于我們統治下的民族的品格，这似乎不僅僅是量狹，而且是失策。”①

在兩次錫克战爭后，在一八五〇年，英國的統治擴展到了旁遮普。曾經統制过并擴充过旁遮普的錫克土邦的蘭杰·辛格大君死于一八三九年。一八五六年俄得被吞并。俄得事实上已經在英國統治下有半个世紀了，因为它是一个屬邦，它那名义上的統治者旣無依無靠，又墮落退化，而英國駐札官却掌有一切大权。它沉淪入不幸的深淵，并且說明了附屬土邦制度的一切罪惡。

一八五七年五月駐扎米路特的印度軍隊叛变了。这次起义是旣秘密而又組織完善的，但是事机未熟就爆發了，因而多少地打乱了領導人們的計划。它不僅僅是一个軍隊的叛变，它迅速地蔓延开來，并且具备着民众反抗和爭取印度独立战爭的性質。作为这样的一个群众的反抗，它是局限于德里、联合省（它們現在的名称）、中部印度和比哈尔的部分地区。本質上那是一种封建式的爆發，由封建領袖們和其他的拥护者們來領導的，并由廣泛蔓延着的排外情緒來加以支援。像这样性質的起义就不可避免地是向往着莫卧兒王朝的殘余的；这王朝仍然踞坐在德里的王宮里，只不过衰

① 愛德華·湯姆孙在“印度王公的形成”（一九四三年版）第二七三、二七四頁中曾加以引用。（原注）

弱、老大和無权無勢而已。印度教徒和伊斯蘭教徒在这次起义里都發揮了充分的作用。

这次起义使英國統治的緊張达于極点，但終于因印度人的帮助而被鎮压下去了。它暴露了这尽它最后絕望的努力想將外國統治驅逐出去的旧式政权的先天弱点。这些封建領袖們獲得了廣大地区群众的同情，但是他們無能、無組織，沒有建設性的理想，也沒有共同的利害关系。他們已經在歷史上發揮过作用了，而未來是沒有他們的地位的。他們中間的許多人尽管怀着同情之心，而总認为深謀勝于勇敢，于是站在一旁观望勝利屬于何方。許多人扮演了葵士林一样的角色。印度的王公們全都站得远远的，或者是帮助英國人，生怕他們所獲得的或者所設法保持的东西会遭受風險。在这些領導者当中几乎沒有任何民族的和联合一致的意識，而僅有的排外情緒再加上那想維持他們的封建特权的願望就成为那种意識的可憐的代替品了。

英國人得到了廓尔喀人的支持，还有更令人驚奇的是他們也獲得了錫克人的支持，而錫克人曾是他們的敌人，而且只不过在几年前还剛被他們打敗过的。能够这样地把錫克人爭取过來当然是要归功于英國人；至于这件事是否要归功或归罪于当时的錫克人那就要看个人的观点如何了。虽是这样，那可能將印度民族团結起來的民族主义的情緒却顯然是缺乏的。現代典型的民族主义尙未來臨；印度在它学会那將賦予它以眞正自由的教訓以前，还先得經歷許多困苦艰难。自由是不会通过为那已經失敗了的制度——封建秩序的斗爭而來臨的。

这次起义造就了一些优秀的游击隊領袖。翡魯茲沙——德里的白哈都尔沙的一个親戚——就是其中之一人；但最为光輝出众

的是丹地耶·多比，甚至在他失敗迫在眉睫的时候，他还使英國人疲于奔命达数月之久。最后当他渡过納巴达河進入馬拉塔人区域，希望从他自己的人民得到帮助和欢迎的时候，他并沒有受到欢迎，反而被出賣了。有一个人名突出于其他人之上，至今还在人民的追怀中被尊崇的，那就是拉克希米·拜依，或名詹西的王后，她是一个二十歲的姑娘，她死于战斗之中。与她敌对的英國將軍称之为"最优秀而最英勇的"义軍領導者。

英國人在康波尔和其他地方樹立起紀念死于"起义"者的紀念碑。死难的印度人却沒有被紀念在內。反抗的印度人有时会任性干出殘忍和野蛮的行为；他們是無組織的，被鎮压下去，往往因听說英國人做事过份而被激怒了。但是这件事还有着另外深入印度人心的一面情景，尤其是在我自己的省份中，在市鎮和農村中这件事还始終在被人記憶着。人們很想把这一切忘却，因为它是一幅形同鬼魅的可怕的圖景，即使是依照納粹主义和現代战爭所造成的新的野蛮标准來衡量，也可以說是人类最惡劣一面的表現。但只有当它眞正成为过去而与現在毫無关联的时候，它才能够被忘却，或者用一种超然而与己無干的神情來被我們記住。只要那有关联的环節和令人回憶的事物依然存在，潜伏于那些事件后面的精神就会复活，而且現出它自己的眞面目；那种回憶也会持續下來，并且影响我們的人民。要想隱蔽那幕情景的各种企圖不但未能將它摧毁，反而使它更深入人心。只有用正常的方法來处理这些事才能减少它的影响。

关于这次起义和它的遭受鎮压的情形曾經有人寫过許多虛伪而歪曲的歷史。印度人对这件事是怎样想法就很少能够在印刷物上見到。約在三十年前薩發卡尔曾寫过"印度独立战爭歷史"一

書,但是他的書立时就被禁止,而且至今仍未弛禁。有些坦白正直的英國歷史学家曾偶然地揭开了內幕,而讓我們瞥見大規模流行的种族狂和私用非刑的心理。卡耶、馬列孙合著的“起义史”和湯姆孙及加勒特合著的“英國統治印度的發端和成就”兩書中的記載使人厭惡和發抖。“每一个实际上幷沒有替英國打仗的印度人都被称为‘謀殺妇女和兒童的凶犯’……他們曾公开宣称过对德里居民的大屠殺,其中大多数的居民是大家都知道的盼望着我們成功的。”帖木兒和納迭尔沙的那些日子还在人們記憶之中,但由于英國人的范圍廣大而歷时悠久的新恐怖使得他們的丰功偉業黯淡無光了。官方允許進行一个星期的劫掠。但是实际上劫掠繼續了一个月,而且是和大規模的屠殺一道進行的。

在我自己的本城和阿拉哈巴地区以及鄰近地方,奈尔 (Neill) 將軍曾主持过他的“血腥的巡廻裁判”。“士兵和平民也同样地卷入了那血腥的巡廻裁判,或者根本就不通过任何巡廻裁判就將当地人殺掉了,也不管年齡或性别。在我們英國議会的記錄中,在总督寄回本國的会議文件中都記載着‘男女老幼和那些反英有罪的人都犧牲了。’他們幷非經过考慮才被絞死,而是在鄉村中活活被燒死的——或者偶尔也有被槍斃的……志願絞殺隊深入到各縣区;在这場合下,業余劊子手是不怕不够的。有一位先生自誇他‘用完全藝術手法’所結果了的人数之多,他將芒果樹作为絞架,而用象來代替行刑的踏板,把这野蛮司法中的犧牲者一串串地吊挂起來成为連环形,竟好像是为了消遣似的。”在康波尔和勒克瑙以及在一切地方都是这样。

由他的感恩的國人所樹立的奈尔將軍的銅像——無疑地是用印度人的錢樹立起來的——仍然在望下蔑視着我們;这銅像过去

曾是而現在繼續还是英國統治的眞正象征。尼可森 (Nicholson) 那握着一把出鞘的劍的銅像至今还在威脅着德里旧城。

一定还要提到这过去的歷史是令人生恨的，但那些事件里面蘊在的精神却不曾随着那些事件同时消逝。它还是存在的而每逢到危机或者神經不能自主的时候，它又重現了。全世界都知道阿木利則 (Amritsar) 和查利安瓦拉・巴格 (Jallianwala Bagh)，但是对于从"起义"的日子以后所發生的事情却知道得不多，对于甚至在近年和在我們的时代里所發生的使現在活着的这一代人更感痛苦的事情也知道得不多。帝國主义和一个民族对另一民族的統治是个不好的东西，而种族主义也是这样。可是帝國主义加上种族主义只能够導致恐怖，而归根結蒂就將和它們有关的一切都引到墮落之途了。未來的英國歷史学家們不能不考慮到由于英國的帝國主义和种族主义，它就从它的光荣的崇高地位降低下來到了多么大的程度；这兩种东西腐化了它的社会生活，并且使它忘掉了它自己的歷史和文学上的經驗教訓。

自从希特勒从微賤中一躍而成为德國元首以來，我們便听到了許許多多关于种族主义和納粹的統治民族的学說。那学說曾經是而且今天还是受到联合國家領導人物們的譴責。生物学家告訴我們說，种族主义是一种神話，并且沒有領導民族这类的东西存在。但是生活在印度的我們，自从英國統治开始以來便認識了各种各样形式的种族主义。这个統治的整个思想意識就是那种統治民族和領導民族的思想意識，而政府的組織就是建筑在它的基礎之上的；的确，領導民族的概念是帝國主义生來就有的。这是不容詭辯的；那些当权的人們曾經用毫不曖昧的言辞宣称过。比那些言辞更为有力的是那和言辞一道發生的实际行动。代复一代而年复一

年地作为一个民族的印度和作为个人的印度人就遭受着侮辱、忍气吞声，并且被人瞧不起。有人告訴我們說，英國人是一个最高貴的种族，上帝賦与他們以主宰我們的权利，使我們从屬于它；如果我們表示抗議，人家就叫我們想起"高貴种族的虎威"。作为一个印度人，我寫到这一切眞感到可耻，因为这回憶使我痛苦，而尤其使我痛苦的事是我們屈服于这耻辱竟这样地長久。与其讓我們的民族繼續忍受这种待遇，我寧願采取任何种类的抵抗方法，不管后果如何。不过比較更好的方法是印度人和英國人双方都要了解这一点，因为那是联系着英國人与印度人的心理上的背景，心理是重要的，而种族的記憶是長远的。

引用一段頗富代表性的文字將使我們認識到大多数在印度的英國人是曾經怎样的感想和行动。当一八八三年伊尔貝尔特法案正在引起激动的时候，曾任印度政府外交部長的塞頓·寇尔宣称道：这法案冒犯了"在印度的每一个英國人——从位置最高的到位置最低的，从住在低小平房中的种植家的助手和住在省会灯光明亮高屋中的編輯，直到那些主持重要省份的專員和坐在崇高宝座上的总督——所共同珍視的信念；每一个人都深信他是屬于上帝注定了要統治別人和征服別人的那个种族。"①

八　英國統治的伎倆。均势与对称

一八五七到五八年的起义在本質上是封建式的变乱，虽然也有某些民族主义的因素在內。可是同时由于王公們和其他封建領

① 爱德華·湯姆孙、加勒特(Edward Thompson and G. T. Garrett)所著"英國統治印度的發端和成就"(Rise and Fulfilment of British Rule in India)一書(倫敦一九三五年版)曾引述此語。(原注)

袖們的廻避或積極地帮助，才使得英國人成功地粉碎了这次起义。那些参加起义者一般地都是曾被英國人剝夺了繼承权、被取消了权位和特殊利益的人，或者是那些害怕类似的命运在等待着他們的人。英國的政策在稍稍犹豫了一下之后，就决定要逐漸消滅那些王公幷建立起英國的直接統治。这次起义却使这政策有所改变，不僅僅是对王公們有利，而且对于大地主也有利。英國人感覚到通过这些封建的或半封建的領袖來控制群众是比較容易的。这些俄得的大地主曾經是莫臥兒王朝的为政府包收税款的農民，但是由于中央政权的削弱，他們开始以封建地主的身份來發揮作用了。他們差不多全体都参加了这次起义，虽然有些人小心翼翼地暗中留下一条退路。尽管他們参加过反抗，英國当局仍然提出恢复他們的权位——除了少数的例外——幷承認他們的財產权，作为“对英國人效忠，善尽职守”的交換条件。这一來，这些因自称为“俄得的男爵”而洋洋得意的大地主就变成英國統治的支柱之一了。

虽然这次起义只直接影响了印度的某些部分，它却震动了整个印度，尤其是英國的行政当局。政府开始着手改組它們的整个体系；英皇政府也即是英國議会就从东印度公司的手中將印度接收了过來；那曾經通过叛变來發动起义的印度陸軍也重新改編了。已經穩固了的英國政权所用的伎倆現在明朗化了，証实了，也謹愼地实行起來了。这些伎倆主要是：制造幷保护那些和英國統治緊系在一起的特权階級；在各种不同的成分中施行均势和对称的政策，幷且在他們当中鼓励分裂的傾向和傾軋不和。

王公和大地主們就这样地被制造出來幷被鼓励而成为基本的特权階級了。但是現在又有一个与英國統治甚至結合得更緊的新

階級漸漸地重要起來了。这个階級包括通常处于低級职位的印度籍的成員在內。从前是除非不得已时总是避免雇用印度人的，而孟罗則是曾經主張过用印度人的。現在經驗却証明了所雇用的印度人是这样地依賴着英國当局和統治的，他們是能够被信賴的并且能够当作那种統治的代理人來看待。在起义以前的那些日子里，大多数居低級职位的印度籍成員都是孟加拉人。这些人也分布于北部各省那些凡英國当局需要書記和类似人物的地方的民政或軍事机关。因之在联合省、德里，甚至在旁遮普的行政或軍事中心里面，孟加拉人的正式居留民都漸漸增加起來了。这些孟加拉人追随英國軍隊，并且成为他們的忠实雇傭人。在反抗者的心中，他們是与英國政权沆瀣一气的，深受厭惡并且被加以不客气的头銜。

行政机構的下層階級印度化过程就这样开始了，但是一切眞正的实权和主动都集中在英國人員的手上。随着英國教育的推廣，孟加拉人在政府机关中不再能实际上独占下去了，其他的印度人也参加到政府的司法和行政部門里來。这种印度化成为加强英國統治最有效的方法。它在到处都創立了公务員集团和隊伍，这些人甚至比占領軍还更加重要。在这公务員集团之中有一些成員是能干的，愛國的，并且也傾向于民族主义的；但是像軍人一样，在个人的身份上也可能愛國，但他們受到軍法和紀律的束縛，而且抗令、逃亡和叛变的代价却很重大。不僅是这种公务員集团被創立了，而且那希望能被雇用和在被雇用中獲得前途的心理也影响了并且破坏了集团以外为数龐大正在增長中的其他人們的道德。这里面还有一些声望和安全感的因素，在服务滿期的时候，可以領一份年金，并且如果对自己的上級表示出滿意的奉承，其他的过失就都不計較了。这些民政部門的雇用人員是英國当局和人民中的居

間人，而且他們既然不得不对他們的上級献媚，他們也能够任意地对自己的下屬和人民妄自尊大并强使他們服从。

其他的就業途徑和謀生之道的缺乏就更增加了参加政府工作的重要性。少数人可能成为律师或医师，但即使成为了律师或医师，也决不保証会成功。印度几乎無工業可言。商業大部分是在某些世襲階級掌握之中，他們有經商的特殊才干，并且彼此互相帮助。新的教育并非要造就任何適用于工商業的人；它的主要目的是为政府服务。教育的內容是如此地有限，以致很少能提供在專業上开展的机会；其他的社会工作則几乎完全沒有。因此只剩下在政府机关工作这一条路；而当大批学院的畢業生蜂涌而來的时候，就連在增設着的政府机关也不能將他們全部吸收進去，于是激烈的競爭就發生了。失業的畢業生和其他的人組成了一个共济性的团体，政府經常都能够从中选用；他們对于那些甚至在就業中的人們的安全也是一种潜在的威脅。这一來，在印度的英國政府就不僅僅变成了最大的雇主，而且实际上是惟一的大雇主（包括鉄路在內）。一个受着上級的嚴格管理和控制的龐大的官僚政治机構就建立起來了。这个巨大的叙任权是被利用來加强英國对这國家的控制，压服那些与英國不一致的和反对的分子，在那些焦急地盼望着政府机关錄用的各集团当中奨励着敌对和傾軋。这样作法就導致道德敗坏和冲突，而政府就能够玩弄这一集团來反对另一集团。

在印度陸軍中这种保持均势和对称的政策更進一步被有意地推行着。各个集团都被巧为安排，以便防止在他們当中任何民族团結的情緒的滋長，种族和教派的效忠和口号則受到鼓励。英國人用尽各种努力要將軍隊和人民分开，就連普通的报紙也不准

送到印度部隊手上。所有的关鍵性的官职都把持在英國人的手里，沒有一个印度人能够持有英王的委任狀。一个少不更事的英國籍尉官竟可以做資歷最深而經驗最多的沒有委任狀的印度籍軍官或者那些持有所謂的总督委任狀的軍官的上級官長。除了在会計部門当一名小办事員外，沒有一个印度人能够被陸軍总部雇用。为了加强預防，威力較大的作战武器是不交給印度部隊的；这些都保留在印度的英國駐軍的手中。这些英國部隊总是和印度联隊一同駐扎在印度的一切重要中心地区作为扑滅騷动和慑服人民的“國內保安隊”。在英國人員掌握主权的这一支國內部隊充当印度的占領軍，而較大部分的印度部隊則是为了國外服役而組織的野战軍的一部分。这些印度部隊主要只从印度北部的特殊階級招募而來，它們被称为尙武階級。

我們再一次看到英國統治印度中固有的矛盾。它們旣已造成了印度政治上的統一，因此也就解放出了新的动力，而这新的动力不但考慮到統一的印度，而且目标还在于獲得印度的自由，于是英國政府又竭力來分裂那它所曾帮助造成了的統一。这个分裂并不是从政治角度上所考慮到的那种印度的分裂；它的目标在于削弱民族主义的因素，以便英國的統治可能在这整个國家繼續下去。但是它的企圖仍然不外是分裂印度，它的方法是使印度的那些土邦比从前更加重要；鼓舞那些反动分子，指望得到他們的拥护；提倡傾軋不和；鼓励一个集团以反对另一集团；鼓励因宗教或省区而引起的分裂傾向，并且組織那些害怕变动会將他們卷進去的賣國階級。所有这一切都是异族的帝國主义國家所实行的自然而能够理解的政策，若要感覚驚异就未免有些天眞，虽然从印度民族主义者的观点看來它是有害的。但是如果我們要理解后來的种种發

展，我們就必須記住那事实就是这样的。在今天，我們如此經常地被人提醒的那些"印度民族生活中的重要成份"就是从这政策產生出來的。他們被制造了出來并且在被鼓励着不和与分裂，而現在又号召在他們自己当中要和衷共济了。

由于英國势力与印度國內反动人物的这种天然的联盟关系，它就成了許多惡俗陋習的保衛者和支持者了，否則这些惡俗陋習是要被譴責的。当英國人來的时候，印度正受着習慣的支配，古老習俗的殘暴往往是可怕的东西。可是習慣是会变化的，并且在某种限度內被迫使它自己來適应那在变迁中的环境。印度法律大部分是習慣法；当習慣改变时，法律的援用就也有所不同了。实在說來，沒有一項印度法律条款是不能由習慣來加以改变的。英國人根据旧条文而造成的法庭判决來代替这有彈性的習慣法，而这些判决就成为不得不嚴格遵守的先例了。在理論上，这是一种优点，因为它產生了較大的一致性和确实性。但是就它的实行方式而論，它造成了旧法律的永久保存而不能受到后來習慣的修改。这一來，在某些細則上和在不同的地区，原來因習慣改变而成为过时的法律現在却变得僵硬了，并且依照大家承認的習慣方式來改变法律的每一种傾向都受到压制。任何一派人仍旧可以証明一种風俗的存在，借以取消法律，不过在法庭上这是一樁非常困难的事情。只有借助于新法的頒布才能够引起变化，但掌有立法权的英國政府并不願意招致他們所引为支援的保守派分子的敌視。当后來一部分民选議員組成的議会被賦与某种立法权限的时候，一切想提倡社会改革的立法都遭受到当局的蹙眉和嚴厉的阻止。

九 工業的成長。各省不同之点

慢慢地印度从一八五七到五八年的起义余波中恢复过來了。不管英國的政策如何，强大的力量正在起着作用，在改变着印度，而一种新的社会意識正在兴起。印度政治上的統一，与西方的接触，工藝上的進步，甚至那种共同馴服的灾难，都導致新的思潮和工業的緩慢發展以及新的爭取民族自由运动的崛起。印度的覚醒是双重的：它瞻望着西方，而在同时它在观察着本身和自己的过去。

鉄路在印度的出現帶來了積極方面的工業时代；到現在为止，只見着消極的一面，那就是顯然可見的从英國运來的工業產品。原來为了防止印度的工業化而硬征收的机器進口稅在一八六〇年取消了，而主要是英國資本的大規模的工業开始發展起來。孟加拉的黃麻工業首先出現，它的神經中樞是在苏格蘭的頓地；很久以后，紗厂才在阿麥达巴德和孟買开办起來，大部分資本是印度人的，幷且所有权也屬于印度人；此后才有礦業。英國政府的阻撓还在印度繼續着，印度的棉制品被征收消費稅，甚至在印度國內也要。防止他們与蘭开夏的紡織品競爭。一直到二十世紀为止印度政府沒有農業部也沒有工商部。或者沒有比这樁事实更能顯示出印度政府的警察國家的政策了。我相信这主要是由于一位美國观光者捐贈了一筆改良印度農業的款子，印度中央政府才創設了農業部——甚至現在这農業部还是規模很小的。不久以后，在一九〇五年，工商部随之成立。甚至在当时这些部門作用也很小。工業的成長被人为的方法所限制，幷且印度的自然經济的發展也被阻止了。

虽然印度的群众非常地窮苦，而且愈來愈窮，在上層却有一小撮人在新的环境和資本累積下正在日趋繁荣。就是这一小撮人在要求政治改革和投資的机会。在政治方面，印度的國民大会党在一八八五年創立起來了。工商業慢慢地發展了，令人很有兴趣注意到的是在商業界中占优势地位的就是那些几百年來以貿易和商業作为世傳职業的階層。新兴的紡織工業中心阿麥达巴德——在莫臥兒王朝时代，甚至还要較早的时期它就曾經是著名的制造業和貿易的中心——將它的產品輸出到外國去。阿麥达巴德的大商人有他們自己的船舶，从事于开往非洲和波斯灣的海运業务。鄰近的海港巴罗治在希臘罗馬时代就是人所共知的了。

从远古时代起，古甲拉特、加提雅瓦尔和卡赤的人民就是貿易商、制造者、商人和航海業的人們。在印度發生了許多的变迁，但他們从事他們过去的業务，也在適应着新的环境。現在印度最杰出的工商界領導人物中就有他們在內。宗教或宗教的改变对于他們是沒有关系的。在一千三百年前最初定居于古甲拉特的拜火教（祆教）徒們在这种意义上也可以称为古甲拉特人（他們一直就使用着古甲拉特語）。伊斯蘭教徒当中在工商業中最杰出的分派是火者、麥芒斯和布拉斯。所有的这些人都是从印度教改教的，并且全体都是从古甲拉特、加提雅瓦尔和卡赤來的。所有的这些古甲拉特人不僅僅支配着印度的工商業，而且擴張到緬甸、錫蘭、东非洲、南非洲以及其他的外國。

从拉其普他拿來的馬尔瓦利人一向就控制着國內貿易和金融，在印度一切重要地点都可以發現他們。他們是大金融家，也是小的農村銀行家；一个著名的馬尔瓦利的金融行号所出的票据，在印度任何地方，甚至在國外都可承兌。这些馬尔瓦利人在印度仍

然代表着大的金融事業，但是現在在金融業之外又加上工業了。

印度西北的信德人也具有古老的商業傳統，他們的总部是在昔卡浦或海得拉巴。他們曾經擴展到中部和西部亞洲以及其他的地方。現在，就是在第二次世界大战以前，在世界上任何一个通商口岸中几乎沒有一处是找不出一家或一家以上的信德商号的。有些旁遮普人在傳統上也是經商的。

从远古时代起，馬德拉斯的契提人（Chetty）就也是商業中的領導人物，特別是在銀行業方面。契提这个字是从梵文字“室利室希”(Shreshthi)变化而來的，就是商人行会領導者的意思。“塞特”(Seth)这个普通称呼也是从“室利室希”变化出來的。馬得拉斯的契提人不僅僅在南部印度發揮重要的作用，而且他們还擴展到緬甸全境，甚至到較偏远的鄉村去了。

在每个省份之內，貿易和商業也是大部分掌握在古老的吠舍階級的手中，他們从事商業已經有無数世代了。他們是零售商和批發商以及放債人。在每一个農村，都有一兌換店，經售農村生活的必需品，幷在最有利的条件之下貸款与村民。農村的信貸系統几乎完全掌握在这些兌換店主的手中。他們甚至擴展到印度西北的部落和独立的地区，幷且在那里执行了重要的任务。当貧窮增長的时候，農村負債也迅速地增加了，放債机構取得了土地上的抵押权，后來就獲得了大批土地。这一來，放債人也就成为地主了。

当这些新來者鑽進各式各样的行業的时候，經营商業、貿易和銀行業务的階級与其他人們的界限变得不太明确了。但是界限存在着，幷且仍然是顯著的。他們是否由于种姓制度，或由于傳統上的势力，或承襲下來的身份，抑或由于这些因素的总和，是难以确定的。毫無疑問，在婆罗門和刹帝利当中对經商是看不起的；金錢

的積累虽然足以適情，甚至也不够补偿身份上的損失。正如在封建时代一样，土地的占有是社会地位的标帜，而有知識和博学的人虽然沒有財產也受到尊敬。在英國統治下，政府中的工作是被認为体面、安全和有身份的；当后來印度人被准許參加印度文官制度工作的时候，这种工作——称为“天賜的工作”，天就是指白廳①的模糊的影子——变成了那些受过英國教育的階層的乐土了。那些專業階層，特別是律师們——他們当中有些人在新法庭中賺得到大量的收入——旣有体面又有崇高的身份，并且在吸引着青年的人們。这些律师就势所必至地在政治和社会改革运动中起了帶头作用。

孟加拉的人們是首先执行律师業务的，他們中間有些人業务極为發达，这样就在他們的業务上放出了异彩。他們也是政治上的領導人物。他們沒有能够配合到日益發展着的工業中去是由于缺乏才干或是其他的原因。其結果是当工業开始在印度國家生活上發揮重要作用并影响到政治的时候，孟加拉就丧失了它在政治舞台上的优越地位了。过去孟加拉的人曾以公务人員和其他的身份涌入其他各省，而現在古老的潮流逆轉了，別省的人反涌入孟加拉來了——特别是來到加尔各答，并且滲透到那里的工商業生活中去。加尔各答过去是、而現在仍然是英國資本和工業的主要中心，英格蘭人和苏格蘭人控制了那里的商業。但馬尔瓦利人和古甲拉特人追上了他們。甚至加尔各答的較小的貿易也往往掌握在非孟加拉人的手中。所有在加尔各答的好几千出租汽車的司机几乎毫無例外地是从旁遮普來的錫克人。

① 白廳(White Hall)为倫敦英國政府机关所在地。——譯者

孟買成为印度人所掌握的工業、商業、銀行業、保險業等等的中心和总处了。祆教徒、古甲拉特人和馬尔瓦利人是所有这一切活动中的領導者，而值得注意的是馬哈拉斯圖拉人或馬拉塔人在这些活动中發揮的作用很少。孟買現在成为一个龐大的、世界性的城市了，但它的人口主要是馬拉塔人和古甲拉特人。馬拉塔人在專業和学術上已經享有盛名；不出人們所料他們也成为良好的軍人；他們之中有大部分是在紡織厂中工作。他們能耐劳苦、体格坚强，并且以省而論，他們是貧苦的；他們因西瓦吉的傳統和他們祖先的成就而感到自豪。古甲拉特人体格柔弱、性情温和、較为富裕，并且在貿易和商業上極为內行。也許这些差別大部分是由于地理关系，因为馬拉塔地区是貧瘠、窮困而又多山，而古甲拉特区域則是富裕肥沃的。

我們很有兴趣地观察到在印度不同地区的这些和其他的差別，这些差別还繼續存在着，虽然漸趋減少。有高度文化的馬德拉斯曾經產生过而且还在產生着优秀的哲学家、数学家和科学家。孟買几乎全付精神都用在商業上，并具有着它的一切优点和缺点。在工商業方面頗为落后的孟加拉則曾經產生了一些优秀的科学家，并在藝術和文学上特別有所表現。旁遮普沒有產生过杰出的人物，但它在許多方面上是一个進步的帶头的省份；它的人民是头腦冷靜的，能为良好的技工，在小工商業上面是成功的。联合省——包括德里在內——則是一个奇妙的混合体，并且在某些方面是印度的縮影。它們是古老的印度教文化和在阿富汗以及莫臥兒时代傳來的波斯文化的中心，因此在这里兩种文化的混合現象最为顯著，还有西方的文化混合着。地域观念在这里比在印度任何其他地区都要少些。它們久已自視为印度的心臟，而別的人也

这样來看它們。的确，用一般的用語來說，它們往往被当作印度斯坦而为人談論着。

必須注意，这些差别是地理上的，而不是宗教上的。一个孟加拉的伊斯蘭教徒对于一个孟加拉的印度教徒要比对于旁遮普的伊斯蘭教徒远为接近；对于其他的人也是这样。如果多数孟加拉的伊斯蘭教徒和印度教徒在印度或其他的地方偶然相遇，他們就会立刻聚集在一处，彼此都感覺到安適。旁遮普人——不管是伊斯蘭教徒、印度教徒或錫克教徒——的情形亦复如此。孟買省的伊斯蘭教徒——火者、麥芒斯和布拉斯——有許多印度教的風俗；火者——他們是艾加汗的追随者——和布拉斯是不被北部的伊斯蘭教徒看作正統派的。

就整个說來，伊斯蘭教徒，尤其是孟加拉和北部的伊斯蘭教徒，不僅僅長期以來就躲避英國的教育，而且在工業的發展中也發揮很少的作用。这是一部分固由于封建的思想方式，一部分——正如在天主教中一样——則是由于伊斯蘭教的禁止放高利貸和生息。但是奇怪得很，在声名狼籍的放債人当中，有些是來自鄰近边区的特别支派的帕坦部落。这一來，伊斯蘭教徒們在十九世紀的后半世紀中，在接受英國的教育这点上是落后的，因而在与西方思想的接触上，以及在政府机关服务和在工業上都落后了。

虽然印度工業的成長迟緩而且受到阻撓，它却給人以一种進步的印象，并引起人們的注意。可是这对于群众的窮困和土地負担过重的問題却实际上沒有什么关系。只是从几千万的失業和部分就業的人們当中將几十万工人轉移到工業上去而已。这种轉变是这样地非常微小，所以也并未曾影响到这國家的日益農業化。普遍失業和土地的压力使得工人們大批地移居到外國去，而且往

往是在屈辱的情况之下。他們到南非洲、斐济群島、特立尼达島、牙買加島、圭亞那、毛里求斯島、錫蘭、緬甸和馬來亞。这些小集团或个别的人們在外國統治之下，獲得了發展和改善机会，于是就与情况繼續惡化中的群众分离了。那些集团的手上積蓄了一些資本，就逐漸为更進一步的發展創造了条件。但是基本的貧窮和失業問題依然如故。

十　印度教徒和伊斯蘭教徒中的改革以及其他的运动

西方眞正的冲击通过技術变革和这些变革的具有动力的后果在十九世紀來到了印度。在思想領域中也起了震动和变化。長时期以來被局限了的井蛙眼界也大为开展了。最初的反应只限于少数受过英國教育的、傾慕幷接受几乎西方每一样事物的階層。由于对印度教的社会惡俗陋習的反感，許多印度教徒为基督教所吸引，在孟加拉就發生了一些顯著的改教事例。因此罗姆·摩罕·罗易就曾經尝試使印度教適应于这种新的环境，他在多少帶一些唯理主义和社会改革的基礎上發起創办了梵社。他的繼承人喀沙布·錢达·森(Keshab Chander Sen)給这教派以更多的基督教的观点。梵社影响了孟加拉的正在兴起的中產階級；但作为一种宗教信仰而論，它仍然局限于少数人，但在这些人中却有一些杰出的人物和家族。但就連这些家族虽对社会和宗教改革抱有热烈的兴趣，他們还是傾向于回轉到古老印度的吠檀多哲学的理想。

在印度其他地方同样的傾向也起了作用，对于現行的印度教頑固的社会形式和变幻無常的性質都开始不滿起來。在十九世紀的后半世紀，一位古甲拉特人斯瓦密·达耶南达·薩拉斯瓦蒂

(Swami Dayananda Saraswati)發动了一个最著名的改革运动，但是这运动却在旁遮普的印度教徒之中生了根。这就是聖社，它的口号是“回到吠陀去”。这口号眞正的意义是在于消除自从吠陀以來亞利安信仰的發展；后來發展起來的吠檀多哲学，一元論的中心概念，泛神教的观点，以及一般的粗鄙淺薄的各种發展——所有这一切都受到嚴厉的責难。甚至对吠陀也以一种特殊的方式來加以詮釋了。聖社是对于伊斯蘭教和基督教影响的反应，而尤其是对于前者的反应。它是从內部發生出來的討伐和改革的运动，同时也是反抗外來襲击的防守性的組織。它把劝誘改宗的作風采用到印度教內；这一來，就趋向于要与其他的劝誘改宗的宗教發生冲突了。对于伊斯蘭教曾經密切接近过的聖社就趋向于保衛印度教的一切事物，以反对它所認为的其他信仰的侵犯。它主要傳布于旁遮普和联合省印度教中產階級之間，这是很有深意的。它曾一度被政府認为是政治上的革命性的运动。但是加入这教派的大量的政府工作人員却使它充分受到尊崇。在普及男女少年教育、改進妇女境遇、提高各最下層人民的地位和水平上，它曾經做了非常良好的工作。

差不多在与斯瓦密・达耶南达同时，有一位不同类型的人物居住在孟加拉，他的生平曾影响了許多新受过英國教育的各階層。他就是錫雷・罗摩克利希那・帕拉馬漢沙，他是一个質朴天眞的人，并非学者而具有虔誠的宗教信仰，他并不对社会改革本身感到兴趣。他是与闍多尼耶和其他的印度聖哲直接一脉相傳下來的。他在本質上是有宗教信仰的，而又胸襟闊大；在他的追求自覚成就的过程中，他向伊斯蘭教徒和基督教的神秘主义者請教，和他們同住了好多年，遵守他們的嚴格教規。他定居在加尔各答附近卡利

格哈特，他那非常的人格和品性逐漸地引起了人們的注意。曾經訪問过他的与某些想对这位質朴天眞而具虔誠信仰的人物甚至加以譏笑的人們都受到了他的强烈影响，許多完全西方化了的人們則感觉到这兒有着他們所失去的重要的东西。为了着重宗教信仰的本質，他將印度教和哲学的不同方面連接起來，好像在他的一身就代表了所有的宗教和哲学似的。的确，他对其他宗教也是兼收幷蓄的。他反对一切宗派主义，强調一切道路都通向眞理。他好像我們閱讀过的欧亚兩洲过去史册中所記載的某些聖哲一样；把他擺在現代生活的組織中固然是难于理解，但他却与丰富多彩的印度生活式样配合得上，得到許多印度人的承認和崇敬，幷且認为他是一个具有神的灵感的人。凡是見过他的人都为他的人格所感动，許多从未見过他的人也受到他生平事迹的影响。罗曼·罗蘭是屬于后一种的，他曾寫过他的傳記，而且也寫过他的大弟子斯哇密·維帷卡南达（辨喜）的生平事迹。

維帷卡南达与他的同学們奠定了非宗派主义的罗摩克利希那教会的基礎。虽然根源于过去，幷且以印度的光荣而感到非常自豪，維帷卡南达对人生問題的理解却是現代式的，他在过去与現代印度之間發揮着桥梁作用。他是一位善于使用孟加拉語和英語的动人的雄辯家，又是一位善于用孟加拉文寫詩和散文的典雅的著作家。他具有优美的体态，仪表动人，充滿了端庄尊嚴，对自己和所負的使命怀着坚强的信心，同时又充滿了生动而火热的精力和一种推动印度前進的热情。他的出現对于意气沮丧和精神消沉的印度心灵是一付滋补剂，他給与了自信心和过去的某些根本东西。他在一八九三年參加了芝加哥的宗教議会，在美國度过了一年以上的时間，然后横渡欧洲直至雅典和君士坦丁堡，游歷过埃及、中

國和日本。他所到之处，他都引起了小小的轟动，不僅僅是由于他的出現，而且是由于他的言論和表达言論的方式。只要一度見过这位印度教的托鉢僧，就很难忘却他或他的箴言。在美國他被称为"旋風似的印度教徒"。他自己也因周游西方各國而大受影响。他傾慕英國人的坚忍力和美國人民的活力与平等精神。"美國是世界上推行任何理想最好的場合"，他曾这样寫信給他在印度的一个朋友。但是宗教在西方的各种表現并不曾使他感动，而且他对于印度哲学上和精神上的背景的信心变得更为坚定了。印度尽管衰頹，在他看來，仍然代表着光明。

他宣講着吠檀多的哲学的不二論，深信只有这理論才能够是有思想的人类的未來宗教。因为吠檀多不僅僅是形而上的，而且是合乎理性的，并与外部自然界的科学探究諧和一致。"这宇宙并非超宇宙的任何神祇所創造的，它也非任何外界天仙的產品。它是自生的、自滅的、自顯的，它是無限的万有存在——这就是梵天。"吠檀多的理想是在于人和他的天賦神性的共同一致；在人身上看出神的存在才是眞正的神眼；人为万物之灵。但是"抽象的吠檀多必須变为日常生活中有生命的——有詩意的——东西；从那無可希望的混乱錯雜的神話中擺脫出來，具体的道德准則才会出現；从那令人迷乱困惑的瑜珈教义中擺脫出來，最科学而合实用的心理学才会出現"。印度之衰微是由于它將自己局限于狹隘眼界之內，故步自封，与其他的民族失去了接触。而这一來，就沉淪到"木乃伊式的"和"結晶化了的"文明境地了。种姓制度——在它的早期形式里是必要而合乎願望的，而且是意味着發展个性和自由的——竟变得可怕的墮落退化，違反了它的原意，并压垮了人民群众。种姓本是社会組織的一种形式，它曾經是而且应該是与宗教

分开的。社会組織应随时代的改变而改变。維帷卡南达热情奔放地譴責了毫無意义的玄学討論和那有关礼仪的爭辯，而特别譴責的是上層种姓的拒人接近的态度。"我們的宗教在厨房里。我們的上帝是烹調用的罐子，而我們的宗教是：'不要接触我，我是聖潔的。'"

他避开政治，不贊成那时的政客們。但是他一次又一次地强調自由平等和提高民众的必要。"思想和行动的自由是生活、發展和幸福的唯一条件。思想自由和行动自由若不存在，人类、种族以及國家一定就都完結了。""印度的唯一希望就在群众身上。那些上層階級在形体上和道德上都是毫無生气的。"他想要將西方的進步和印度精神上的背景結合在一起："用印度的宗教來建造一个欧洲式的社会。……在你的平等、自由、工作和活动力的精神上，你得变成一个西方人中的西方人；而同时在宗教文化和本能方面，你得徹头徹尾地是一个印度教徒。"維帷卡南达的观点愈來愈國际化了。"甚至在二十年前还不过是屬于國家性質的政治学和社会学上的若干問題，也不能單在國家范圍內來加以解决了。它們达到巨大的規模，龐大的形狀，只有用更闊大的國际立場的見解來观察它們才可以解决。國际組織、國际联合、國际法律就是当今时代的呼声。那呼声表現了休戚相关。在科学上这些問題每天都在同样擴大着眼界。"又說："若不是整个世界都緊緊跟随在一起，就不可能有任何的進展；并且这是一天比一天变得更加清楚了，要从种族、國家或狹隘的立場來解决任何問題都是永远做不到的。每一种思想都必須变得廣闊起來，直到它包括了整个世界；每一种抱負必須継續擴大，直到它把整个人类，不，整个有生之倫都归入它的范圍之內。"所有这一切都是与維帷卡南达对于吠檀多哲学的看法

相適合的，他从印度的这端到那端宣講着这种看法。“我全然地相信沒有一个人或一个國家离群索居而能够生存的；無論在任何地方，在自以为偉大、政策关系或自以为神聖的这类虛妄的思想指導下企圖这样作的話——其結果，灾难总是降在那与世隔絕的人的身上的……我們之与世界其他國家的隔絕就是我們衰頹的原因所在，而唯一的补救办法就是回轉到世界其余部分的大潮流中去。动是生命的表征。”

他曾經寫道：“我之为一个社会主义者幷非由于我認为它是完善的制度，而是因为半塊面包总比沒有面包要好些。其他的制度曾經試驗过而發現出缺点。讓这种制度來試驗一下吧——如果沒有別的理由，就算是为了它的新奇吧。”

維帷卡南达談到过許多事情，但他的言談和著作中的經常口头禪是“*abhay*”，意思是不要害怕，要坚强起來。在他看來，人幷非可憐的罪人，而是神性的一部分；他为什么要害怕任何东西呢？“如果世界上有罪孽的話，那就是懦弱；要避免一切的懦弱，懦弱就是罪孽，懦弱就是死亡。”那就是鄔波尼煞曇（奥义書）的偉大教訓。恐懼產生邪惡、哭泣和哀号。恐懼已經够多的了，軟弱也已經够多的了。“我們國家現在所需要的是鉄打的肌肉，鋼煉的神經，沒有一样东西能够抵御的巨人般的意志——它能够窺破宇宙的神秘和秘密，能够用任何方式达到他們的目的，甚至進到海洋的底处，和死神面对面。”他譴責“神灵学和神秘主义……这些令人毛骨悚然的东西；它們里面也許有偉大的真理，但是它們几乎把我們毁滅了……而真理的考驗就在这里——那些使得你在肉体上、智慧上和精神上怯弱的任何东西，你把它当作毒藥一样地擯弃，这里面沒有生命，这就不可能是正确的。真理是强壯剂。真理是純潔，真理

是知識的一切……尽管它們当中有些微的眞理，一般說來，他是使人怯弱的……回到你的鄔波尼煞曇去吧，那是光彩煥發的，增强力量的，輝煌燦爛的哲学，抛开所有这些神秘的事物吧，所有这些使人怯弱的东西吧。接受这种哲学吧；最偉大的眞理是世界上最簡單的东西，它和你自己的存在一样地簡單。”而且要謹防迷信。“我与其看見你們是一些迷信的愚人，我寧願看見你們每个人都是十足的無神主义者，因为無神主义者是活生生的人，你还能够使他有所作为。但是如果迷信鑽了進來，他的头腦就完結了，头腦軟化起來了，墮落退化就攫住了生命……賣弄神秘和迷信始終是怯弱的标識。”①

---

① 上文大部摘錄自斯哇密·維帷卡南达所著“从科倫坡到亚尔莫拉的講演集”（一九三三年）与“斯哇密·維帷卡南达的書信集”（一九四二年）。兩書均为不二道院出版。在“書信集”的第三九〇頁中，有一封値得注意的信，是維帷卡南达寫給一位伊斯蘭教朋友的。他在信中寫道：

“勿論我們是否称之为吠檀多主义或任何主义，眞正的事实是：吠檀多的不二論是宗教和思想方面最好的了。人們只有从这个立場才能以爱慕的心情來看待所有的宗教和教派。我們相信它是未來开明人类的宗教。印度人可能有因比其他种族較早达到这成就而獲得光荣。他們比較希伯來人或阿拉伯人都要古老一些；但是在看法和做法上，將所有人类看作自己的灵魂一样的实踐的吠檀多的不二論尙有待于在印度教徒間普遍發展起來。

在另一方面，我們的体驗是：如果任何宗教的信徒在日常实际生活上少許接近这种平等的話——这接近也許一般地完全沒有意識到这种行为的深意和基本原則，而这是通常的印度教徒所能够明白理解的——那末，这是那些伊斯蘭教信徒、而也只有伊斯蘭教信徒办得到的……

为了我們的祖國，唯一的希望就是印度教和伊斯蘭教这兩个偉大体系的联合——也就是吠檀多的头腦和伊斯蘭的身体的联合。

在我的心眼中我看見了未來的完美無疵的印度从混乱和掙扎中升騰出來，光輝燦爛而不可战勝，具有着吠檀多的头腦和伊斯蘭的身体。”这封信的日期是一八九八年六月十日寓于阿尔摩拉。（原注）

維帷卡南达大声疾呼，从印度南端的柯摩林角直到喜馬拉雅山，在这过程中他精疲力竭了。他死于一九〇二年，方三十九歲。

和維帷卡南达同时，而比較起來更是屬于后一代的就是泰戈尔。十九世紀中泰戈尔家族在孟加拉各种改革运动中都發揮了領導的作用。其中有些人具有精神上的才干，也有优秀的作家和藝術家，但是罗宾德罗那特·泰戈尔巍然杰出于他們一切人之上。的确，他的地位在整个印度逐漸成为至高無上莫与抗衡的了。他的充滿了創造性活动的漫長的一生包括了整整兩个世代，而且看起來他几乎是我們現在的人似的。他幷非政治上的活动家，但是由于他的过分敏感和献身于爭取印度民族的自由，他就不能够經常地留在他的詩歌的象牙之塔里面了。当他再也不能够容忍某些事态的發展幷用先知者的詞句來警告英國政府或他自己的人民的时候，他就一次又一次地从这塔里走出來了。在二十世紀起初十年中風靡于整个孟加拉的抵制英貨运动里面他發揮过卓越的作用；再一次，当阿木利則大屠殺發生的时候，他放弃了他的爵士头銜。他在那教育領域中靜悄悄地开始的建設性的工作已經使國际大学成为了印度文化上的焦点之一。他对印度精神的影响，特别是对于接踵而起的几代人的影响是驚人的。不僅僅是他在寫作中所用的孟加拉文字，而且所有印度的各种現代文字都部分地受到他的著作的陶冶。在帮助將东方和西方的观念融合一致的工作中，他所作的比任何其他的印度人都多，他幷且擴大了印度民族主义的基礎。他是印度最卓越的國际主义者，他相信國际合作，幷为國际合作工作着；他將印度的崇高偉大的东西傳达給其他國家，又將其他國家的崇高偉大的东西傳达給他自己的人民。但是尽管他具有一切國际主义的观念，他总是堅定地站在印度的立場上面，而他的

內心也总是浸透了鄔波尼煞曇的智慧。与通常的發展趋势相反，他愈老而他的观点和看法变得愈見激進了。他虽然是一位坚强的个人主义者，他却傾慕着俄國革命的偉大成就，特别是对这革命的敎育、文化、衛生各事業与平等精神的普及的各方面。民族主义是一种令人心胸狹隘的信条，而民族主义与占优势的帝國主义發生冲突，就会產生各种形式的失望和复雜的心理。这就是泰戈尔对印度的無限的貢献——正如甘地在另一不同的方面所作的貢献一样——他迫使人民在某种限度內从他們狹隘的思想常軌里擺脫出來，并且使他們設想到那些影响着人类的更廣闊的問題。泰戈尔是印度的偉大人道主义者。

泰戈尔和甘地無疑地是二十世紀前半世紀的兩位最突出而具支配力的人物。將他們二位作一对比是有啓發性的。就性格和气質而論，找不出另外兩个人能够像他們这样地相异了。泰戈尔——一位貴族式的藝術家却轉变为同情無產階級的民主主义者，本質上代表着印度的文化傳統，代表着接受那丰富飽滿的人生并且歌舞欢乐地度过人生的傳統。甘地却更是一位來自民間的人物，几乎是印度農民的化身，代表着印度的另一种古老傳統，那就是自制和禁欲主义的傳統。可是泰戈尔主要地是思想家，而甘地却是一位精力集中而無休無止的活动家。兩人的作風虽有不同，却都具有世界眼光，而同时又都是十足的印度人。他們似乎是代表着印度的迥然不同而又彼此和諧的兩方面，并且是彼此互补其不足的。

泰戈尔和甘地將我們帶到我們現在的时代來了。但是我們正在考慮着較早的时代在人民身上所產生的影响，維帷卡南达和其他的人們特别是由于强調印度过去的偉大以及他們对于过去偉大

的自豪感而在印度教徒身上所產生的影响。維帷卡南达小心地警告着他的人民不要过于凝想过去，而应該瞻望將來。他寫道："神啊，我們的祖國要什么时候才能从这永远不变的凝思过去里面解放出來呢？"但他自己和其他的人們也曾經呼喚着过去，在这里面存在着一种魔力，而無法把它擺脫。

这种回顧过去并且从中尋得慰借和撑持力的思想，因重温古代文学和歷史以及后來印度在东海的殖民地的事实之發現而更加强了。安尼·白山特夫人在加强印度教中產階級对他們的精神和民族遺產的信心上有一种强大的影响。所有这一切都含有着精神的和宗教的因素，可是也有着强烈的政治背景。正在抬头的中產階級是具有政治上的傾向的，并不大向宗教方面去追求；但是他們想要依附某些文化根源，尋出一些东西以保証他們自己的价值，并且減少一些因外國征服和統治而產生的失望和屈辱的情緒。在民族主义正在成長起來的每一个國家里面，都存在这种不顧宗教而徑自進行的追求和回到过去的傾向。伊朗虽然一点都沒有減弱它的宗教信仰，但却有意地回轉到它在伊斯蘭教以前的偉大时期，并且利用这种追怀來增强它現在的民族主义。在其他的國家中亦复如此。具有着它的一切文化上多样性和偉大的印度的过去，就是整个印度人民——印度教徒、伊斯蘭教徒、基督教徒和其他的人們的共同遺產；他們的祖先都曾帮助造成过这份遺產。后來改而相信其他宗教这个事实并不剝夺他們享受这遺產的权利；正如希臘人在他們改信基督教之后并不曾丧失对于他們的祖先所造成的偉大成就的自豪心情一样，或者如意大利人并不曾丧失对于罗馬共和國和早期帝國偉大时期的自豪心情一样。如果印度的整个民族全都改信了伊斯蘭教或基督教，它的文化遺產也还会遺留下來启

發他們，并且給与他們以那种由文明生活的悠久歷史以及那些人生問題上的一切精神斗爭所賦予人民的均衡和尊嚴。

如果我們是一个独立的國家，如果國內的全体人民能够为共同的前途而通力合作，那我們就会毫無疑問地以同样自豪的心情來观察我們共同的过去的。的确，当莫臥兒的时期，那些皇帝和他們的主要臣僚們——虽然是新來者——都願意將他們与印度的过去打成一片，而且願意与他人共同分享。但是歷史上的偶然事件和过程，加上那無疑地是由于人的政策和弱点的助長，所起的作用是不相同的；而那些來到的变化也会妨碍正常的發展。人們都期望着这新兴的中產階級——他們是來自西方的冲击和工藝与經济变革的產物——勿論是在印度教徒或伊斯蘭教徒身上都会具有一个共同的背景。在某种程度上，情形是如此的。可是在封建階級、半封建階級和人民群众中本來不存在的，或者是存在得極有限的差别也会發生。印度教和伊斯蘭教徒群众彼此之間几乎沒有甚么分别；古老的貴族曾經养成过共同的作風和标准。他們还在遵循着共同的文化，并且还具有共同的習慣和節日。这些中產階級开始在心理上發生分歧，后來在其他方面也發生分歧了。

起初，这些新兴的中產階級在伊斯蘭教徒中是几乎不存在的。他們的規避西方教育，不肯參加工商業以及他們的墨守封建作風就讓印度教徒首先發展了起來，他們从中得了好处而且保持了优先地位。除了在旁遮普由于那里的伊斯蘭教徒比其他地方較易于接受西方教育之外，当时的英國政策是親印度教徒而反对伊斯蘭教徒的。但是印度教徒远在英國人占据旁遮普以前，在其他地方早已經占据了大为优先的地位。甚至在旁遮普，虽然印度教徒和伊斯蘭教徒的条件是比較接近相等的，可是印度教徒具有經济上

的优点。反外情緒是印度教徒和伊斯蘭教徒的貴族与群众所共有的。一八五七年的起义是兩者都參加的，但是在这起义被鎮压的时候，伊斯蘭教徒們强烈地感覚到——这在某种程度內是正确的——他們是受害較大者。这次起义也結束了复兴德里帝國的任何夢想或幻想。那帝國甚至在英國人到場以前久已就消逝了。馬拉塔人曾經將这帝國打得粉碎，并且占据了德里城。蘭杰·辛格統治过旁遮普。莫臥兒在北方的統治并沒受到英國人的干涉就已經結束，而它在南方也是已經土崩瓦解。但是那幽灵皇帝还坐在德里宮廷之內，虽然他相繼为馬拉塔人和英國人的从屬者和領恩給金的人，但他仍然是一个著名王朝的象征。不可避免地，当起义的时候，尽管他衰微和不情願，起义者还是想把这象征加以利用。起义的結束也就意味着那象征的垮台了。

当人們慢慢地从起义日子的恐怖中恢复过來的时候，他們的心中是一个空白，一个需要一些东西來塡滿的眞空。無可奈何，英國的統治是不得不接受的，但是与过去脫离关系的結果不僅僅只是產生了一个新的政府；它还產生了怀疑、混乱以及对于他們自己的信心的丧失。的确，早在这次起义以前那脫离过去的現象就已經發生了，在孟加拉和其他地方引起了許多我已經提到过的思想运动。但是那时的伊斯蘭教徒一般地远比印度教徒更为故步自封，他們規避着西方教育，生活在恢复旧秩序的幻想之中。現在不能再做夢了，但是总得要有些东西使他們有所依附。他們仍然在躱避着新的教育。逐漸地并且在經过了許多爭論和障碍之后，賽义德·艾罕默德汗爵士（Sir Syed Ahmad Khan）轉变了他們的想法，使他們傾向英國的教育，并且創办了阿里迦学院。那学院是走進政府机关的唯一途徑。机关工作的誘惑力表現出强大到足以克

服一向的憤恨和偏見。印度教徒在受教育和在政府机关工作方面早已远为占先的这个事实是伊斯蘭教徒所不喜欢的，而这就成为与印度教徒取同一步驟的强有力的論据了。祆教徒和印度教徒在工業上也是占先，但是伊斯蘭教徒的注意力只是針对着政府机关的工作。

但是即使这种他們活动的新的轉变——这实在只限于比較少数的人——也沒有解决他們內心的疑懼和惶惑。处在同样艰苦境地的印度教徒曾經回顧过去，从古代当中去尋求慰借。古代的哲学和文学、藝術和歷史帶來了某些安慰。罗姆·摩罕·罗易、达耶南达、維帷卡南达和其他的人們發起了新的思想运动。虽然他們吸飲着英國文学的丰富泉流，他們的心中也充滿着他們在兒童时代就已耳濡目染的印度古时聖哲和英雄及其思想和事業、神話与傳說。

这些东西中的很大一部分是也很熟悉这些傳說的伊斯蘭教徒群众所共有的。但是他們，特别是伊斯蘭教徒的上層階級，开始感觉到要他們自己与这些半宗教的傳說联系在一起对他們說來是不很合適的；感覚到对这些傳說的任何提倡都是与伊斯蘭教的精神相違背的。他們到別的地方去探尋他們民族的根源。在某种程度上，他們在印度的阿富汗和莫臥兒时代尋到了这些根源，但这还不十分足以填滿这眞空。那些时代是伊斯蘭教徒和印度教徒所共同的，而外族侵入的意識已經从印度教徒的心中消失了。莫臥兒的統治者們被看作就是印度民族的統治者；虽然就奧朗則布而論，是存在着不同的意見的。印度教徒所特別頌揚的亞格伯在近年來沒有得到某些伊斯蘭教徒的贊許，这是一樁意义深長的事情。去年印度人慶祝他的四百年誕辰；各階層的人們，包括許多伊斯蘭教

徒在內都參加了，但是回教联盟避不參加，因为亞格伯是印度統一的象征。

对这文化根源的探求使得印度的伊斯蘭教徒們——那就是說某些中產階級里的伊斯蘭教徒——去研究伊斯蘭教歷史，研究当伊斯蘭教在巴格达、西班牙、君士坦丁堡、中亞細亞和其他地方是一个征服的和富有創造性力量的那些时代。人們对于这段歷史和与鄰近的伊斯蘭教國家的某些接触总是感到兴趣的。还有，哈吉(Haj)節日到麥加朝聖也把各國的伊斯蘭教徒聚集于一堂。但是所有这样的接触都是有限的，膚淺的，并沒有眞正影响到印度伊斯蘭教徒的一般眼界，他們的眼界是局限于印度一隅的。德里的阿富汗國王、特别是穆罕默德·突格拉格曾承認过开罗哈里發的地位。君士坦丁堡的奥托曼皇帝后來成了哈里發，但是在印度他們并沒被承認。印度的莫臥兒皇帝是不承認在印度以外的任何哈里發或宗教上的上級的。只有到十九世紀初期莫臥兒的权力完全崩潰之后，土耳其苏丹的名字在印度的清眞寺院中才被人提到。在"起义"之后这种称呼就成为公認的了。

这一來，印度的伊斯蘭教徒們就想从追念伊斯蘭教过去的偉大——主要是在其他國家中，和土耳其还繼續着成为实际上是碩果僅存的一个独立伊斯蘭教國这个事实上——尋求出某种心理上的滿足。这种情感与印度的民族主义并不相反，也無矛盾。的确，許多印度教徒是愛慕并且相当熟悉伊斯蘭教歷史的。他們之所以同情土耳其人，是由于他們認为土耳其人是欧洲人侵略下的亞洲犧牲者。然而所强調的各有不同，以印度教徒而論，那种情感并不像在伊斯蘭教徒中那样地会滿足心理上的需要。

在"起义"之后，印度的伊斯蘭教徒們曾經迟疑不決，不知究竟

应該轉到那条路上去。英國政府处心積慮地鎮压他們甚至比鎮压印度教徒还要厉害；这种鎮压特别影响了新兴的中產階級（也就是資產階級）可能从中產生出來的那一部分伊斯蘭教徒。他們感觉到一切都完了，他們强烈地反英，并且非常保守。在七十年代，英國人对他們的政策經过逐漸的改变，比較有些善意了。这种改变主要是由于英國政府一貫采取保持均势和对称的政策。但是賽义德·艾罕默德汗爵士在这过程中發揮了重要的作用。他深信只有通过与英國当局的合作才能够提高伊斯蘭教徒的地位。他亟于要他們接受英國教育，因为这就可以將他們从那保守的蝸壳里拉出來。他所見到的欧洲文明給了他很深的印象；的确，从他由欧洲所寫的几封信中可以看出，他是这样地眼花繚乱以致心緒失常了。

賽义德爵士是一位热烈的改革家，他要使近代科学思想和伊斯蘭教調和起來。当然求得这种調和不是攻击任何基本信仰所能做到的，而是要对伊斯蘭教經典作出唯理主义的解釋。他指出伊斯蘭教与基督教之間的基本相似点。他攻击伊斯蘭教徒中的閨閫制度，即妇女的隔离。他反对向土耳其哈里發的任何效忠行为。而最重要的是他渴望推行新式教育。民族运动的發动把他嚇住了，因为他認为对英國当局的任何反对都会失去他們对于他的教育計划的帮助。在他看來那种帮助是要緊的，因此他就竭力緩和伊斯蘭教徒中的反英情緒，要他們避开那时正在形成中的國民大会党。他所創办的阿里迦学院所宣布的目标之一，就是“要把印度的伊斯蘭教徒訓練成从屬于英皇政府的有价值而有用的臣民”。他并非因認为國民大会党是印度教徒占优势的組織而加以反对；他之反对國民大会党是由于他認为國民大会党在政治方面太激進了——虽然在那些日子國民大会党是够温和的，并且他需要英國

的帮助和合作。他竭力表示当"起义"的时候，伊斯蘭教徒就整个說來幷沒有反叛，而且有許多伊斯蘭教徒还是效忠英國势力的。他决非印度教徒的反对者，也非教派自治的分离主义者。他曾反复地强調宗教的分歧意見不应該有政治的或民族的意义。他說道："你們不是居住在同一的土地上嗎？要記着印度教徒或伊斯蘭教徒这兩个名詞只是意味着宗教上的区别而已；除了宗教上的区别而外，一切人——無論印度教徒、伊斯蘭教徒或甚至居住在印度的基督教徒，在这特殊的方面都是屬于同一个國家的。"

賽义德·艾罕默德汗爵士的影响只局限于伊斯蘭教徒中的上層階級的某些部分；他不曾接触到市鎮或農村的群众。这些群众几乎完全与他們的上層階級隔离，而比較远为接近印度教徒的群众。伊斯蘭教徒中的某些上層階級分子是莫臥兒时代統治集团的后裔，而群众却沒有这样的背景和傳統。他們中間的大多数人是从印度教徒社会最低的階層改教而來的，他們的处境最为不幸，最窮苦而且最受剝削。

賽义德爵士有許多能干而知名的同事。支持他的唯理主义見解的其他人們中有：賽义德·契拉格·阿里和納瓦布·穆哈辛·穆勒克。他的教育活动吸引了孟喜·克拉麥特·阿里、德里的孟喜·宰孔拉、納齐尔·艾罕默德博士、希卜利諾馬尼大毛拉和烏尔都文学的突出的人物之一詩人哈利。就在伊斯蘭教徒当中發动接受英國教育和轉变伊斯蘭教徒的思想使他們脫离政治运动这点而論，賽义德爵士是成功的。一个伊斯蘭教徒的教育会議被發起了，这就吸引了在各种职業和政府机关工作的正在兴起的伊斯蘭教徒中產階級。

不过仍然有許多杰出的伊斯蘭教徒參加了國民大会党。英國

的政策变为明确地親伊斯蘭教徒了，或者說得更正确一点，变为贊助伊斯蘭教徒中那些反对民族主义运动的分子了。但是在二十世紀的初叶，在伊斯蘭教徒的年輕一代中，民族主义和政治活动的傾向又变得比較顯著起來。为了轉变这个傾向并且准备下一个安全的通路，于是在英國政府的鼓舞和那政府的主要支持者之一的艾加汗的領導下，回教联盟就在一九〇六年成立了。这联盟有兩个主要目标：效忠英國政府和保障伊斯蘭教徒的利益。

值得注意的是，当"起义"后的时代中，印度伊斯蘭教徒中的所有的領導人物，包括賽义德・艾罕默德汗爵士在內，都是古代傳統教育的產物，虽然他們中間有些人后來增加了英文方面的知識并且受到了新思想的影响。新的西方教育在他們当中还沒有產生过知名的人物。烏尔都的第一位詩人，而且也是印度这一世紀突出的文学家之一，就是迦利布，在"起义"以前他正当盛年。

在二十世紀的初期，伊斯蘭教徒的知識分子中有兩种趋向：一种是趋向民族主义的，主要是在較年輕的分子当中；另一种趋向是脫离印度的"过去"，而且甚至在某种程度上脫离印度的"現在"，而对伊斯蘭教的各國特別是对給里發运动中心地的土耳其感到較大的兴趣。土耳其的苏丹阿卜杜・哈密德所提倡的泛伊斯蘭教运动在印度伊斯蘭教徒的上層中獲得了某些响应，賽义德爵士却反对这运动，他寫文章來駁斥那些对土耳其和伊斯蘭教王國發生兴趣的印度人。土耳其青年党运动產生了各式各样的反应。开始时，印度的大多数伊斯蘭教徒对这运动有些怀疑，而对苏丹却普遍表示同情，因为將他看作是反抗欧洲列强在土耳其施展陰謀的屏障。但是还有其他的人們——其中就有艾卜勒・凱拉姆・阿薩德在內——却热烈欢迎土耳其青年党和他們所帶來的憲法与社会改革

的諾言。当意大利在一九一一年的黎波里战爭中出其不意地攻击土耳其，后來在一九一二和一九一三年巴尔干战爭中又与它作战的时候，一股同情土耳其的驚人浪潮把印度伊斯蘭教徒激动起來了。所有的印度人都有那种同情和焦急的感觉，但是在伊斯蘭教徒中，这感覚更为尖銳，而且几乎好像是切身的事情。最后殘留下來的伊斯蘭教國家受到滅亡的威脅了；他們的未來信仰的穩妥依靠要毁滅了。安沙利医生率領了强大的医葯救护隊到土耳其，連窮人也有捐献；募來的款項比提高印度伊斯蘭教徒本身地位的任何提案所募的款項还要更为迅速。对伊斯蘭教徒來說，第一次世界大战是受折磨的日子，因为土耳其是参加对方作战的。他們感覚沒有办法，無能为力。当战爭結束的时候，他們的郁積着的情感就在給里發运动中爆發出來了。

在印度伊斯蘭教徒精神的發展上，一九一二这一年也是值得注意的，因为这一年出現了兩种新的周刊——用烏尔都文出版的“新月雜志”，用英文出版的“同志”。“新月雜志”是由艾卜勒·凱拉姆·阿薩德（現任國民大会党主席）所創办的。当时他是一个二十四歲的才气横溢的青年，他的早期教育得自开罗的爱資哈尔大学；当他还是十多歲的时候，他就以对阿拉伯文和波斯文的学識和深邃的硏究見称。此外，他还通曉印度以外的伊斯蘭教世界的事情和其中的各种改革运动以及欧洲的發展情况。他旣具有唯理主义者的見解，又深通伊斯蘭教的軼事和歷史，他从一个唯理主义者的观点來解釋經文。他濡染于伊斯蘭教傳統之中，又和在埃及、土耳其、叙利亚、巴勒斯坦、伊拉克与伊朗的杰出的伊斯蘭教徒領袖和改革家們有过許多私人的接触。他深深地受到这些國家中的政治和文化發展的影响。由于他的著作，在伊斯蘭教各國中他可能比較

任何其他的印度伊斯蘭教徒要更为知名。凡土耳其被卷入在內的各次战爭都引起他的强烈关心和同情；可是他的認識却又不同于那些較年長的伊斯蘭教徒領導人們的認識。他具有更廣闊和更唯理主义的看法，这就使得他擺脫了这些較年長的領導人的封建的狹隘宗教性的和分离主义的認識，而不可避免地就使他成为一个印度的民族主义者。他曾親眼見到在土耳其和其他伊斯蘭教的國家中民族主义成長的情形，他將那种知識应用于印度；而在印度的民族运动中看出了类似的發展。印度的其他伊斯蘭教徒們几乎不知道在别处的这些运动，因为他們蒙蔽于他們自己的封建气氛之中，对别处所發生的事情都毫無了解。他們只想着宗教的問題；如果他們同情土耳其的話，那主要是由于宗教上的結合关系。他們尽管具有那种强烈的同情心，但是对土耳其的民族主义者和頗帶着非宗教性的运动是协調不起來的。

艾卜勒·凱拉姆·阿薩德在他的周刊"新月雜志"中用一种新的語言向他們講話。这不僅僅在思想和認識上是一种新語言，甚至它的結構也是不同的，因为阿薩德的文体緊湊而有力，虽然由于它的波斯文背景，有时稍为难讀。他使用新的辞句來表达新的思想，而在使烏尔都語文形成現在的那种形式上，这是一个明确的影响。伊斯蘭教徒中較老的保守的領導人們对这一切幷沒有贊許的反应，幷且还批評阿薩德的意見和認識。可是就連他們中的最有学問的人甚至根据經典和古代傳統也不能够輕易地在辯駁和論战上与阿薩德抗衡，因为阿薩德对这些知識恰巧比他們还更淵博。他是一个中世紀的煩瑣哲学、十八世紀的唯理主义和現代見解的奇妙的混合体。

在較老的一代中，也有几个人贊同阿薩德的著述，其中有一位

就是有学問的希卜利·諾馬尼大毛拉，他本人曾經游歷过土耳其，而且和賽义德·艾罕默德汗爵士在阿里迦学院同事过。但是阿里迦学院的傳統在政治方面和社会方面都是特异而保守的。这学院的校董們都是从封建秩序的典型代表者的王公和大地主之中來的。在一連串的与政界保有密切联系的英國校長之下，它培养出分离主义的傾向和反民族主义以及反國民大会党的观点。放在学生面前的主要目标就是参加政府机关作一个低級职員。为了那个目标，就必須有一种親政府的态度，并且不能与民族主义和煽动叛变打交道。阿里迦学院集团成为新的伊斯蘭教徒知識分子的領導人物了；他們有时是公开地、而更多的是在暗地里影响了差不多每一次的伊斯蘭教徒运动。回教联盟的出現大半是通过他們的努力。

艾卜勒·凱拉姆·阿薩德对保守主义和反民族主义的堡壘不是直接進攻，而是通过傳播思想來暗中动搖阿里迦学院的傳統。这位非常年輕气盛的作家和新聞記者在伊斯蘭教徒的知識界中引起了轟动；虽然年紀較大的人們对他皺眉头，他的語句在年輕一代的心中產生了激动。由于在土耳其、埃及、伊朗所發生的事件以及印度民族主义运动的發展，那种醞釀本來已經开始了。阿薩德通过指出在伊斯蘭教和同情伊斯蘭教國家与印度民族主义之間并無矛盾而給予了这醞釀以一个明确的趋向。这就有助于使得回教联盟和國民大会党比較接近了。阿薩德当他还是一个孩子的时候就親自参加了一九〇六年回教联盟的第一次大会。

“新月雜志”沒有得到英國政府代表的承認。根据出版法，政府向該周刊索取保証金，一九一四年它的出版社終于被查抄了。这样，“新月雜志”在短短的兩年之后就停刊了。阿薩德后來又出了一种周刊，“傳达报”，但是这新刊物当英國政府在一九一六年將阿

薩德拘留起來的时候，又寿終正寢了。他被拘留了近四年，当他以后出來的时候，他立即成为國民大会党領導人之一。从那时起，他不断地在國民大会党最高的执行部門里工作；尽管他年輕，仍被看为國民大会党的元老之一；在民族和政治問題上以及在有关教派和少数派問題上，他的建議是非常受到重視的。他曾兩任國民大会党主席，并且也曾屡次受过長期的監禁。

另外那份“同志”周刊首創于一九一二年，比“新月雜志”早几个月。这周刊用英文出版，它特别影响了伊斯蘭教徒中年輕的受过英國教育的一代。它是由穆罕默德·阿里大毛拉主編的，他是伊斯蘭教傳統和牛津大学教育的奇怪的混合体。最初他是以阿里迦傳統奉行者的姿态出現的，并且反对任何積極性的政治活动。但他是一位那样極富才干和活力的人物，因而就不会繼續拘守于那种靜止的体制之內；而且他的語言总是活潑而驚人的。一九一一年孟加拉分割的廢止使他激动，而他对于英國政府善意的信心也动搖起來了。巴尔干战爭使他感动，他寫文章來热烈地拥护土耳其和它所代表的伊斯蘭教傳統。他愈來愈反对英國了，土耳其之参加第一次世界大战就完成了这一过程。他在“同志”周刊所寫的那篇有名而非常長的——他的講演和著述并不失之于太短或太簡潔——題为“土耳其人之抉擇”的文章就把那周刊送了命，政府禁止它發行。以后不久，政府逮捕了他和他的兄弟邵克特·阿里，在战爭進行的期間和战爭結束一年后，他們都是一直被拘禁着的。他們在一九一九年終被釋放，兩人立即都参加了國民大会党。阿里兄弟在給里發运动和在二十年代初期的國民大会党政治活动中都發揮了很卓越的作用，并因此而遭到監禁。穆罕默德·阿里主持过一次國民大会党的年会，多年來是國民大会党最高执行委員

会的委員。他死于一九三〇年。

穆罕默德·阿里的轉变也就是印度伊斯蘭教徒正在轉变中的心理的象征。甚至連那因为要把伊斯蘭教徒与民族主义的潮流隔开而創立起來的、并且完全受着反动的和半封建分子控制的回教联盟也被迫承認这來自年輕一代的压力。虽然多少有些不願意，它还是漂向民族主义的潮流，并愈來愈接近國民大会党了。在一九一三年，它把效忠政府的宗旨改为要求印度自治。艾卜勒·凱拉姆·阿薩德大毛拉在“新月雜志”中用他那有力的文章鼓吹着这种改变。

十一 凱末尔巴夏。亞洲的民族主义。伊克巴

凱末尔巴夏① 自然地在印度同样獲得印度教徒和伊斯蘭教徒的人心。他不僅拯救了土耳其免于外國的控制和分裂，而且击破了欧洲帝國主义列强的、尤其是英國的陰謀詭計。但是当土耳其國父（指凱末尔）的政策展开的时候——他的缺乏宗教信仰，取消苏丹和哈里發的权位，建立一个非宗教的國家和解散宗教团体——对那些比較正統派的伊斯蘭教徒而言，他的人望已經降低了，他們之中对他的現代主义者的政策有一种無言的憤恨。但是正因为这政策使得他在印度教徒和伊斯蘭教徒的較年輕一代人中間更爭声望了。自从起义的日子以來，印度伊斯蘭教徒心中逐漸滋長起來的夢中楼閣部分地被土耳其國父摧毀了。于是又產生了一种眞空現象。許多伊斯蘭教徒用参加民族主义运动的方法來填补了这眞空；当然許多人以前就参加了；許多其他的人們則采取超然旁

① 巴夏，土耳其文武高官的尊称。——譯者

观的态度，躊躇而怀疑。眞正的矛盾是封建的思想方式和近代傾向之間的矛盾。群众性的給里發运动暫时把封建性的領導扫除了，但那运动的本身在社会和經济条件上，或在群众的需要上却并沒有坚固的基礎。运动的中心是在另外的地方，而当它的核心本身被土耳其國父消除了的时候，上層建筑就崩潰了，剩下这些伊斯蘭教徒的群众就惶惑迷乱而不願意采取任何政治行动了。那些潜伏的旧封建領袖獲得了总是支持着他們的英國政策的帮助，又偸偸地爬回到顯著的地位。但是他們不能够回轉到往日那种不成問題的領導地位去，因为情况已經改变了。在稍晚的时候，伊斯蘭教徒里也出現一种中產階級，而正是在國民大会党領導之下的群众性的政治运动的經驗，造成一个很大的差别。

虽然伊斯蘭教群众和新成長中的資產階級的心理主要是由时势所形成的，而穆罕默德·伊克巴爵士在影响这中產階級上——尤其是較年輕的一代人上面，是發揮了重要的作用的。群众則几乎沒有受到他的影响。伊克巴最初用烏尔都文寫了一些通俗而强有力的民族主义的詩篇。在歷次巴尔干战爭中，他轉到伊斯蘭教的主題上去了。他受了当时环境和伊斯蘭教徒中的群众感情的影响，而他本人也影响了这些情緒并且使这些情緒更加强烈起來。不过他远非一个群众領導者；他是一个詩人、一个知識分子和一个与旧的封建秩序有淵源的哲学家；他出身于克什米尔的婆罗門家系。在他那兼用波斯文和烏尔都文寫作的优美詩篇中对伊斯蘭教徒知識分子提供了哲学背景，而这一來將伊斯蘭教徒的心智轉引到分离派的方向去了。他的獲得人望無疑地是由于他的詩的質量，可是甚至还不止此，还由于当伊斯蘭教徒的心智正在尋求某个安身立命之所的时候，他滿足了这种需要。往日的泛伊斯蘭教的理想已

經不复有任何意义了；哈里發也沒有了，每一个伊斯蘭教國家——尤其是土耳其都是强烈的民族主义者，对于其他的伊斯蘭民族很少关怀。事实上，民族主义在亞洲正如在其他地方一样是一种占优势的势力，而印度的民族主义运动已經有力地成長起來，并一而再再而三地向英國統治挑战。那种民族主义对印度的伊斯蘭教徒心智具有强大的感召力，而在爭取自由的斗爭中大量的伊斯蘭教徒們發揮了主要的作用。可是印度的民族主义受印度教徒所支配并且具有一种印度教的色彩。这样，在伊斯蘭教徒心中就發生矛盾了；許多人接受了那种民族主义，竭力想影响它使它轉变到他們所选定的方向去；許多人对它表示同情，但是却保留超然的态度，把握不定；而又还有許多其他的人开始漂到分离派的方向去了，这是伊克巴的詩篇和哲学的看法曾經为他們作了准备的。

我猜想近年來所喊出的印度分治的呼声是从这背景產生出來的。每一方面都有許多的理由，許多的助因、过失与錯誤，而特别是那英國政府处心積慮的分离政策。但是在所有这一切的后面，还有着它本身所產生的心理背景——且不談某些歷史因素——这是由于在印度的伊斯蘭教徒中產階級的發展迟緩所造成的。印度的內部冲突，除了民族主义反抗外國統治的斗爭不計外，本質上是封建秩序的殘余分子和現代主义的思想和制度之間的冲突。那冲突存在于全國范圍和每一个主要集团——印度教徒、伊斯蘭教徒和其他——之中。主要由國民大会党所代表的民族主义运动，無疑地是代表着走向这些新思想和制度的歷史發展过程的，虽然它設法要使这些適合于某些古老的基礎。由于这一点，它才能吸引在他們相互之間分歧很大的各种类型的人士到它怀抱中來。在印度教徒方面，排外的頑固的社会秩序妨碍了發展；而更有甚者，它嚇倒

了其他的集团。但这社会秩序本身正在暗中被破坏着，并正在迅速失掉它的頑固性，而無論如何都沒有足够强大的力量來阻碍这在最廣泛的政治与社会意义上的民族主义运动的發展，它已經發揮了足够的动力，可以不顧障碍而向前推進。在伊斯蘭教徒方面，封建成份繼續强大着，而通常能够强迫群众接受他們的領導。印度教徒和伊斯蘭教徒中產階級的成長相差一世代或一世代以上，而那种差别在多方面——在政治、經济或其他的方面都不断表現出來了。这种落后在伊斯蘭教徒中就產生了恐怖的心理。

巴基斯坦，就是那分裂印度的建議，尽管它在情緒上可能感动一些人，当然并不能解决这落后現象，它也許更可能加强封建分子的掌握的时期和延滯伊斯蘭教徒的經济進步。伊克巴是巴基斯坦这一問題的早期主張者之一，可是他似乎認識到了这主張的生來的危險性和荒謬。愛德華·湯姆孙在叙述到他們的談話时寫道，伊克巴曾告訴他說，他之所以主張巴基斯坦，是由于他的回教联盟大会主席地位的关系，但他确信这建議是对整个印度有害的，而尤其对伊斯蘭教徒有害。大概他改变了他的心意了，或者他以前未曾把这个問題充分地考慮过，因为那时这問題是沒有重要性的。他的整个人生观与后來發展的巴基斯坦或分裂印度思想并不相適应。

在他的晚年，伊克巴愈來愈傾向社会主义。苏联所取得的偉大進步把他吸引住了。甚至他的詩也有了不同的轉变。他死前的几个月，当他躺在他的病床上的时候，他請人來叫我，我欣然应召前往。当我对他談到許多事情的时候，我感覺到尽管有分歧之点，我們共通之点还是那样的多，而且我感覚到和他相处是多么容易的事情。他那时是处于回憶往事的心情之中，他从一个題目漫談

到另一个題目，我傾听着他的談話而自己說得很少。我頌揚他和他的詩，当我覚察出他喜欢我幷对我有很好的看法的时候，我大为欣慰。在我向他告辞之前不久，他向我說道："你与眞納二人之間有甚么相同的地方呢？他是一个政客，而你是一个爱國者。"我希望在眞納先生与我二人之間仍然有很多共同之点。至于我成为一个爱國者，至少在这名詞的有限的意义上，我幷不知道在这些歲月里这竟是一种特殊的称呼。虽然我很爱印度，但我一直就覚得我們必須要有超过爱國以上的精神才能理解和解决甚至我們自己的問題，而要解决那些整个世界的問題，尤其更应如此。但是伊克巴認为我不太是一个政客，他确实是看对了的，虽然政治抓着我不放手，幷且使我成了它的犧牲者。

十二 重工業的开始。铁拉克和郭克雷。分别选举單位制

我为了想要探討一下印度教和伊斯蘭教的各种問題的背景，幷且想了解新提出的巴基斯坦和分治的要求里面所蘊藏的原因，我就得追溯到半世紀以前去。在这一段期間，有許多变化發生了，而在政府表面上的机構所發生的变化还不如在人民气質上所發生的变化为多。憲法方面有了一点点改進，政府就拿这些來誇耀着，但是，它們对于英國統治的独裁和滲透一切的特性是絲毫不生影响的；而且它們也未接触到貧窮和失業的問題。在一九一一年，詹姆奢德闍·塔塔先生在称为詹姆奢德的地方創办鋼铁厂，这就奠定了印度重工業的基礎。政府用不贊同的态度來对待这个和其他开办实業的企圖，幷且毫不加以鼓励。鋼铁工業創办的时候主要是得到美國專家的帮助。它的初期曾經很不穩定过，但是一九一四

到一九一八的战爭帮助了它。可是再一次它又萎弱下去了，有落到英國債券持有人手中去的危險，但是民族主义的压力把它挽救了。

工業的無產階級在印度成長起來了；它沒有組織而且孤立無援，農民（工人就是从他們那里出來的）的低得可怕的生活标准阻止了工資的增加和改善。就非熟練的工人而論，那里有几百万的失業者可以隨意招募，在这种情形之下沒有一次罢工是能够成功的。第一个工会大会大約是在一九二〇年左右組織起來的。这新兴的無產階級的人数少到不足以影响印度的政治局面；他們是大地上的農民和工人中的滄海一粟而巳。在二十年代，產業工人的呼声被开始听到了，不过是微弱的。若非俄國革命迫使人們去重視工業無產階級，这呼声可能是沒有人理睬的。有些大規模和組織完善的罢工也逼使人們去注意。

虽然到处都是農民，并且他的問題是印度最最緊要的問題，但是農民却是更加不声不响，甚至同样地被政治領導人們和政府所忘却了。政治运动的早期階段是受到上層中產階級思想意識的要求所支配的，主要是各职業階層和那些期待着要在行政机構里謀得位置的人們。國民大会党是一八八五年創立的，随着它的成年而一种新派的領袖出現了，他們是更積極而有反抗力，他們代表着下層中產階級大多数人們，还有学生和青年。反对分割孟加拉的强有力的运动產生了許多这一类型能干而積極的領袖人物，但这个新时代的眞正象征是馬哈拉斯圖拉的鉄拉克。旧派的領導也是由一个馬拉塔人所代表的，他是一个很能干而更年輕的人，名字叫郭克雷。革命的口号在空中震响着，群情激昂，冲突是不可避免的了。为了防止冲突起見，國民大会党的老前輩、普遍受人崇敬并尊

之为國父的达达拜·瑙罗吉就从隱退中被邀請出來了。这緩和是为时甚暫的，一九〇七年冲突發生了，結果顯然是旧的温和派得了勝利。但是此次得勝是由于組織上的控制和國民大会党当时的有限选举权所造成的。但毫無疑問，絕对大多数在印度有政治头腦的人是贊成鉄拉克和他的集团的。國民大会党的重要性丧失了很多，而人們的兴趣轉移到其他的活动上面去了。恐怖的活动在孟加拉出現了。俄國和爱尔蘭革命党人所樹立的榜样正在被仿效着。

伊斯蘭教青年們也受到这些革命思想的影响。阿里迦学院曾努力阻止过这些傾向，而現在在政府示意之下，艾加汗和其他的人們發起回教联盟，以政治綱領提供給伊斯蘭教徒們；这一來，就使得伊斯蘭教徒們避开國民大会党了。还有更重要的、而且对于印度的將來發展具有重大意义的，是对伊斯蘭教徒們决定采用分別选举單位制的办法。从此以后，伊斯蘭教徒只能在伊斯蘭教徒各分別选举区內选举并被选举。在他們的周圍造成一道政治壁壘，使他們和印度的其他部分隔开，这对于已經進行了若干世紀而且必然会因工藝的進步而加速的那种統一合并过程是背道而馳的。这壁壘最初是很小的，因为选举区很有限制的，但是随着选举权的每一次擴充，选举区就随之發展，并影响到公众和社会生活的整个組織，像癌一般地把全部体系都毁坏了。它毒害了市政和地方自治而最后造成异想天开的分裂。很久以后，才有了單独的伊斯蘭教工会、学生团体和商会。由于伊斯蘭教徒們在所有这些活动上都是落后的，所以这些团体并非由下而上成長起來的眞正有机組織，而是用人为的方法从上建立的，而且它們的領導权掌握在旧派的半封建式的人物手中。这一來，在某种程度上，伊斯蘭教徒的中產

階級以及甚至伊斯蘭教群众也和正在影响印度其他人們的發展的潮流隔离开了。英國政府在印度所制造出的或所維持着的特权階級本就够多的了。現在又用分别选举單位制的办法制造出更多而强有力的特权階級。

它不是一种随着發展中的政治意識而会归于消滅的暫时禍害。它因官方政策的培育而成長起來，蔓延起來，并且將國家当前的眞正問題——不管是政治方面的、社会方面的或經济方面的問題都搞得模糊起來了。它造成分裂和惡感，而这些都是以前所未曾有过的；它增加了依賴人为的支持的傾向而不去想到依靠自己，这样就实际上削弱了那享受特权的集团。

处理在教育上和經济上落后的集团或少数派的明題的政策，就是在各方面帮助他們發展，并且把这些缺点弥补起來，特别是用一种前進的教育政策。無論是对于伊斯蘭教徒或对其他的落后少数派，或对最需要帮助的那受着压迫的各階級，这类事情連一点都沒有作。整个爭論集中于附屬的公共机構中的微不足道的委任上面，不僅未能提高一般的水准，而优点往往被犧牲了。

分别的选举区就是这样地削弱了那已經微弱和落后的集团；它們鼓励着分离主义的傾向，并且阻撓了國家統一的成長，它們否定了民主政治；它們制造出一批最反动的新的特权階級；它們降低了水准；它們移轉了对于全國所共有的眞正經济問題的注意力。首先在伊斯蘭教徒中采用的这些选举区，擴展到其他的少数派和集团里，一直到將印度变为相互鑲嵌而又彼此隔絕着的一个一个小塊而后已。可能它們短时期內曾經作过一些良好的貢献，虽然我还看不出來，但是無疑地它們对印度生活每一部門所造成的損害是非常大的。各式各样的分离主义的傾向就从那里生長出來，

而最后就提出了分裂印度的要求。

当采用这些分别选举單位制的时候，摩黎勛爵是印度事务大臣。他曾經反对过，但是印度总督的压力終于使他同意了。他曾經在他的日記中指出这样的方法本身所含有的危險性，幷且它們会怎样不可避免地迟延代議制度的發展。可能这正是总督和他的同僚們的用意所在吧。在孟得戈—蔡姆斯福的印度憲法改革报告書中（一九一八年）关于这些教派选举区的危險曾經再度被强調过：“根据信仰和階級的划分意味着造成相互反对的政治陣营，幷且教導人們用党人的身份而不是用公民的身份來思考……因此我們將教派选举区的任何制度看作是發展自治原則的一种很嚴重的障碍。”





第八章 最后階段(二)民族主义与帝國主义

一 中產階級的束手無策。甘地出現

第一次世界大战爆發了，政治活动处于低潮之中，主要是由于國民大会党中兩派的分裂，就是所謂極端派和温和派的分裂；另一方面也由于战时的种种拘束和管制。可是有一种趋势是顯著的：伊斯蘭教徒中新兴的中產階級的民族意識正在日益增長，并且正在推动着回教联盟使它接近國民大会党。他們甚至携手合作了。

在大战期間，工業發展起來，并產生了巨大的利潤。孟加拉的黄麻厂，孟買·阿麥达巴德和其他地方的紗厂，獲利达百分之一百到二百。这些利潤的一部分流入那些在順地和倫敦的外國投資者之手；一部分增加了印度富豪的財富。可是那創造这些利潤的工人的生活却低到令人难以置信的水平——“住在污穢不堪而疾病流行的小屋里”，沒有窗戶和烟囱，沒有水电和衛生設备。这是英國資本所控制的那个所謂宮殿城市的加尔各答附近的情景。在印度資金顯然較多的孟買，有一个調查团發現：在一間十五呎長十二呎寬的房間內竟有六戶人家，大大小小一共三十个人住在一起。其中三位妇女即將分娩，并且每家在那一間房間里还有單用的爐灶。这些是特殊的情形，但却不能算是很例外。他們所描述的是

已經有过了一些改善以后的本世紀二十年代和三十年代的情况；在沒有那些改善以前的情形將是怎样，那就不堪設想了。①

我記得曾去訪問过產業工人所居住的几个貧民窟和小屋；在那里，我气都喘不过來，一走出來我就眼花目眩起來，我滿怀的恐怖和憤怒。我又記得曾經到吉里雅的一个煤礦的礦井去过，看看有我們妇女同胞在那里工作的情况。我永远不能忘怀那种來到我眼前的情景或使我感到的震驚，人类竟应該像那样地工作嗎！后來妇女在地底下工作是被禁止了；但是現在她們又被送回去，据說是因为战爭的需要要求更多的劳动力。然而同时却有千百万的男人正在失業和挨餓；男人并不缺乏。只是因为工資那样低，工作条件又是那样惡劣，所以不能吸引他們了。

一九二八年，英國职工大会所派的一个代表团來到印度。在他們的报告書內，他們說道："年年有一百万印度人为了阿薩密的茶叶而流汗、挨餓和絕望。"孟加拉省的公共衛生处長在他的一九二七——二八年的报告中說，該省的農民"只有一份規定的食物；要是光吃那样的食物，連老鼠也不能活到五个星期以上。"

第一次世界大战終于結束了，可是和平并沒有帶給我們救济和進步，反而給旁遮普帶來了鎮压的立法和戒嚴法令。我們的人民滿怀着奇耻大辱的感觉和激烈的憤怒。当我國人民正在被压得粉碎的时候，在冷酷而不断的剝削过程加深着我們的貧困和暗中毀坏着我們的元气的时候，一切憲政改革和公职印度化的喋喋不休的談論都是嘲弄和侮辱。我們变成了一个被遺弃了的民族。

① 这些摘錄和事实引自比·希瓦·劳氏所著的"印度的產業工人"(The Industrial Worker in India)，爱倫与恩温公司（Allen and Unwin）一九三九年倫敦版。这本書談的是印度的劳工問題和工人情形。(原注)

可是我們能够做些什么呢？怎样去改变那惡毒的过程呢？我們好像是在一种全能的怪物掌握之中而無能为力；我們的四肢癱瘓了，我們的心智呆鈍了。農民們卑躬屈節，滿怀恐懼；產業工人也未見得好些。那些中產階級、知識分子本可以在那一片籠罩着的黑暗中充当明灯，可是他們自己也沉淪在这弥漫一切的幽暗里了。在某些方面，他們的情况甚至比農民的情况更为可憐。大批被社会擯弃的知識分子和土地隔絕了，而又不能干什么手工或技術工作，因此就加入了正在擴大中的失業隊伍，沒有依靠，沒有希望，在泥沼中愈陷愈深。少数成功的律师、医生、工程师或職員对于廣大群众起不了什么作用。農民在挨着餓；但是，几百年來对周圍环境所作的不相称的掙扎已教会了他忍受；縱使在貧窮飢餓之中，他也保持着某种安詳而尊嚴的風度和屈从于那全能的命运的心情。中產階級則不然，尤其是那些新兴的小資產階級，他們沒有農民那样的背景；他們發展得不完全，遭受到挫折，不知所从，因为不論是新的或旧的都沒有給他們帶來任何希望。对社会的目的既不能配合，又不能滿意地去做些有价值的事情，而來的却是一連串的痛苦。他們为習俗所支配，生來就是旧式的，可是又缺乏旧的文化修养。近代的思想吸引了他們，可是他們又缺乏它的精神內容——近代社会的和科学的意識。有些人竭力在固执地墨守着过去的死的形式，想从那里來設法解脫目前的痛苦。但在那里是得不到解脫的；因为，正如泰戈尔曾說过的，我們一定不要靠我們已死去的那些东西來养育自己，因为死的总是和死打交道的啊。其他的人則在黯淡失色而徒劳無益地模仿着西方。这样，就像漂泊的船只似的，拚命地想为自己的身心找一些安全的立足之处而不可得；他們就在印度生活的陰暗的水流中無目的地随波飄蕩。

我們能够作些什么呢？我們怎样能够將印度从已經將它吞吸進去的貧窮和失敗主义的泥沼里拖出來呢？这不僅僅是由于不多几年的刺激、苦悶和不安，而是由于若干世代以來我們的人民就在奉献出他們的“鮮血、劳动、汗珠和眼泪”！这种过程深深地侵蝕了印度的心身，毒害了我們共同生活的每一方面；正像那痛苦的疾病漸漸消耗了我們肺部的組織一样，慢慢地但必然地要把我們弄死。有时我們想，某种更急速一些和更顯著一些的过程、类似霍乱症或黑死病还要比較好些。但那不过是刹那間的想法，因为冒險主义不会得到什么結果，江湖医生的办法治不好深入膏肓的疾病。

那时甘地出現了。他像一股强有力的新鮮气流，使我們振作起來，深長地松了一口气；他像一道亮光，穿透了黑暗，并拔去了我們眼睛上的翳障；他又像一陣旋風，吹翻了許多东西，最重要的是激动了人民运用思想。他不是从天而降的；他好像是从印度千百万群众中涌現出來的，講着他們的話，不断地注意到他們和他們的駭人听聞的境遇。他告訴我們道：你們当中所有靠剝削農民和工人过活的人不要再騎在他們的背上；我們要取消那產生貧窮和痛苦的制度。于是政治自由采取了一种新的形式，并且獲得了新的內容。他所講的很多东西我們只接受一部分，有时竟根本沒有接受。但这所有的一切都是次要的。他的教义的精髓是無畏、眞理和与这些相关联的行动，他总是关怀着人民大众的福利。我們的古書曾經告訴过我們：个人或民族的最偉大的天賦才能是大無畏精神；这不單是肉体之勇，而是心智上的毫無畏懼。在我們歷史的黎明期，闍那卡(Janaka)和祭言就曾經說过：人民領袖的任务就是要使人民無所恐懼。但是，在英國統治下的印度的主要心情就是恐懼，是一种普遍滲透的使人窒息的絞勒一般的恐懼；怕軍隊，怕警

察，又怕廣布各地的特务；怕官吏階級，怕那意味着鎮压的法律，还怕監牢；怕地主的代理人，怕放債人；又怕經常待在門口的失業和飢餓。正是为了針对着这弥漫一切的恐懼，甘地的鎮靜而坚决的口号响起了：不要怕。一切就像那样的簡單嗎？不見得。恐懼会造成幻景，而它的幻景比現实本身还要可怕得多。現实本身若經过冷靜的分析而人們又乐于接受它的后果，它也就不大可怕了。

于是，人民肩头上的一層恐懼的黑幕就这样突然地揭掉了，当然还不是整个被揭掉，但已到了驚人的程度。正如恐懼是虛伪的親密伙伴，眞理总是追随着大無畏精神的。印度人民并沒有变得比以前更接近眞理，也不曾一夜工夫就改变了他們的基本性格；不过，一种非常大的改变是看得出的，因为虛伪和鬼鬼祟祟行动的需要減少了。那是心理上的改变，几乎像某些專家用精神分析法深入探查病人的过去經歷，發現出他变态心理的根源并向他揭露，这样一來，也就替他解除那种負担了。

还有那种心理反应，就是我們因为長期屈服于外國政权而使我們淪于卑賤并受到侮辱所產生的羞惡心情，以及不顧任何可能后果不再低头的願望。

也許那时我們也并不見得比以前更接近眞理，但甘地总是在那里，象征着不妥协的眞理，要把我們拉起來，使我們感到可耻而走向眞理。什么是眞理？我不确切知道。也許我們的眞理是相对的，而絕对眞理是我們所不能达到的。不同的人对于眞理可能有而且也确有不同的見解，每一个人都被他自己的背景、教养和情感冲击所强烈地影响着。甘地也是这样。但是，对一个个人而論，眞理至少是他自己覺得到而且知道是眞实的东西。按照这个定义，我不知道有任何别人能像甘地那样地坚持眞理了。对于一个政治

家而論，这是一种危險的品質，因为他講出了他心里的話，并且还讓公众看到他那內心变化的各种情况。

甘地在各种不同程度內影响了印度的千百万人民。有些人完全改变了他們的生活气質；其他的只受到了一部分影响，或者所受到的影响已經消失了，可是也未必尽然，因为有一部分不会完全被拋弃的。不同的人各有不同的反应，而每一个人对这个問題会有他自己的答案。有些人很可能差不多用亞尔西巴德[①]的話來說：“此外，当我們听任何别人講話的时候，不論他口才怎样好，我們对他所講的簡直全不在心；可是，当我們听你講話的时候，或是听别人重述着你所講的話的时候，即使他重述得从來未有的那样坏，也不管听的人是男、是女或是小孩，我們都会搖晃不定、心蕩神移的。就我自己來說，各位先生，如果不怕你們說我完全喝醉了的話，我可以發誓，他的話曾对我有过何等特殊的影响——而且至今若是談到这点也还是如此。因为一听到他說話，我立刻就被一种神聖的热情深深地感动了，比喝酒狂欢的人还要厉害，我的心跳到嘴里，热泪开始注滿眼眶——唉，不只我啊，許多别人也是如此。

“不錯，我曾听說过伯里克理斯[②]和所有其他的大演說家，我那时認为他們的口才很好；但他們从來沒有像这样地感动过我；他們从來沒有使我整个神魂顚倒过，叫我感到我活像是卑賤中的最卑賤者；但是到了近日，馬錫雅斯[③]常常使我有这样的心境，我感

① 亞尔西巴德（Alcibiades），雅典的政治家及將軍（公元前四五〇——四〇四年）。初治哲学，曾入苏格拉底之門。——譯者

② 伯里克理斯（Pericles），希臘政治家（公元前四九五？——四二九年），为人善于口才。——譯者

③ 馬錫雅斯（Marsyas），希臘神話中的笛仙，此处文中原意系指苏格拉底。——譯者

到我简直不能像以前那样子繼續活下去了……

而且还有一种东西，我从來沒有在任何别人身上感覚得到——也不是那种你所希望在我身上找得到的东西——那就是羞耻之心。世界上只有苏格拉底一个人能使我感到羞耻。因为我知道，那是無可避免的事，我应該照他所告訴我的去做。可是我一不在他的眼前，我就会和暴徒們搞在一起，也不管我做的是甚么了。我好像一个逃亡的奴隸到处乱撞，尽可能地長期躲避着他；等到下次再遇着他的时候，記起我以前所必須承認的一切，我自然就感到羞耻了。

只有这次，我是被一种比蛇更毒得多的东西嚙着了；事实上我被嚙的是那最痛的一口。我被嚙噬了的是心灵，是精神，或是你随便爱叫它是甚么。"①

二 甘地領導下的國民大会党成为一个生气蓬勃的組織

甘地第一次踏進國民大会党組織就立刻把國民大会党的党章完全改变了。他把它变得民主化，并成为一个群众性的組織。以前它也曾是民主的；但到那时为止，选举权很受限制，只限于上層階級。現在農民大量涌進來了，在这新的裝束之下，國民大会党开始像一个摻雜有强大的中產階級成份的龐大的農民組織了。这种農民性質还在增强。產業工人也進來了，但他們是以个人身份而不是以各别的組織身份來参加的。

行动是这組織的基礎和目标，而行动是根据和平方式的。直

① 引自"柏拉圖五种对話集"（The Five Dialogues of Plato），人人叢書版。（原注）

到那时，只有在兩种办法可供选擇：光是討論和通过决議，要不然就是采取恐怖活动。这兩种办法現在都不用了，而恐怖手段尤其受到譴責，因为这是和國民大会党的基本政策相反的。一种新的行动的技巧开展了；它虽然是完全和平的，可是它包含着絕不屈服于那認为是錯誤的事情，因此就得甘心忍受由此而生的痛苦与灾难。甘地是一种奇特的和平主义者，因为他是一位充满了蓬勃精力的積極分子。他絕不屈服于命运或其他任何他認为是罪惡的东西；他充滿着抵抗的情緒，虽然这抵抗是和平而有礼貌的。

这种行动的号召具有双重意义。一种行动当然包含着对外國統治的挑战和抗拒；还有一种行动是叫我們对我們自己社会上的邪惡作斗爭。國民大会党的根本目标是爭取印度自由，并且要用和平行动的方法；但除此之外，國民大会党的主要政綱是全民族的統一，包括解决少数派問題，提高被压迫階級，以及結束賤民階級所受的灾难。

甘地認識到英國的統治主要是依靠恐怖、威風、民众的合作（不論是心願的或非心願的），以及那些依靠英國的統治而持有特权的階級；因此甘地就对这些基礎加以攻击。头銜都应放弃；虽然那些拥有头銜的人只是稍微有些响应，可是大众对英國所頒給的这些头銜的尊重心理消失了，它們变成了耻辱的象征。新的标准和評价樹立起來了；原先給人的印象是那样深的总督官邸的和王公的顯貴豪華，陡然間好像变得極度可笑粗俗，而且不如說是可耻了，因为环繞着它們的正是人民的貧窮和不幸。富有的人也不再那样亟于炫耀他們的富有了；至少在外表上，他們中間很多人都采取了比較朴素的作風；在服裝上，他們几乎和那些比較卑賤的人沒有什么区別了。

國民大会党中一些在不同而更安閑的傳統里被培养出來的較年老的領袖对于这些新的作風不容易接受，对于群众汹涌澎湃的情緒感到不安。可是那种情緒的浪潮是这样强有力的冲遍了全國，以致就是那些年老的領袖也不免如醉如狂起來。有很少的几个人退出了，其中一位是默·艾·眞納先生。他的脫离國民大会党不是由于在印度教徒和伊斯蘭教徒这問題上有任何不同的意見，而是由于他不能使自己適应那种新的比較進步的思想意識，尤其是由于他不喜欢那些充滿了國民大会党的講印度土話的衣冠不整的群众。他的政治概念是一种更適合于立法議院或委員会办公室的高尙的类型。有好几年他覺得这里沒有他立足的地方了。他甚至决定要永远离开印度。他在英國定居了下來，并且在那里消磨了几年的歲月。

据說，我想这是眞的，印度人的思想習慣主要是淸靜無为。也許古老的种族会發展出那种对人生的态度；悠久的哲学傳統也会產生这种态度。但是甘地这位典型的印度人却代表着淸靜無为的正相反的一面。他是一位精力絕倫和行动超群的天才人物、活躍者，不但推动他自己而且还推动了別人。在向印度人民的無为主义作斗爭和改变它的工作中，他比我所知道的任何人所作的工作都要多。

他派我們到農村去，農村地方就有了無数傳布新的行动眞理的人在生气勃勃地活动着。農民被搖撼醒了，并且开始从他的靜寂無为的蝸壳中掙脫出來了。我們所受的影响并不一样，可是却同样地影响远大；因为我們見到，我們仿佛是第一次見到，居住在泥屋中的村民，他总是被眞正飢餓的陰影追逐着。从这些訪問中，我們学習到的印度經济学比較我們从書本中或从淵博的論文中所

学到的还要多，我們以前所已經受过的那种情感上的体驗加强了，而且証实了；从此，我們不能够再回到我們旧的生活或旧的标准上去了；不管將來我們的見解可能有怎样地改变。

在經济、社会和其他各种事情上，甘地持有坚强的見解。他未曾試圖將所有的那些見解强迫國民大会党接受过；虽然他通过他的著作在繼續發揮着他的概念，并且有时候在進行中还修改他的見解。但有些見解他力圖迫使國民大会党接受。他進行得很謹愼，因为他要帶同人民和他一起前進。有时他跑得太过头而國民大会党赶不上了，他只得退回他的脚步。并沒有很多人全部接受他的見解，也有些人不贊同他的基本观点。但是很多人接受了那些見解，这样的方式在当时情形下是比較合適的。在他思想背景的兩方面中，有着模糊可是相当大的影响：每样事物的根本考驗是看它对大众有利到怎样的程度，縱然目的正确，而手段总是很重要而不能被忽視的；因为手段支配着目的，并且改变着目的。

甘地本質上是一位宗教家，一直到內心最深处他都是一个信奉印度教的人；可是他的宗教信念和任何教条、惯例或仪式無关①。基本上这与他对道德法則的坚定信仰有关；这种道德法則，他称之为眞理法則或爱的法則。在他看來，眞理和非暴力主义是一件东西，或者是同样东西的不同方面；所以他差不多在把那些字交換地

① 一九二八年一月，甘地对國际友誼联合会(Federation of International Fellowship)說道："經过了長时間的研究和体驗，我獲得了这些結論：(一)所有宗教都是眞实的；(二)一切宗教都有一些謬見；(三)所有的宗教差不多都和我自己的印度教一样为我所珍爱。我对于别种信仰和对我自己的信仰一样的尊敬。因此，就不可能有改变信仰的念头。……我們对别人的祈禱永远不应該說：'上帝！把你所賜予我的光明賜給他們吧！'而应該說：'为了他們最高的發展，賜給他們所需要的全部光明和眞理吧！'"(原注)

用着。他自称了解印度教的精神，每一句經文或教派習慣凡不合他那种理想主义者的解釋所認为应当的，他都加以擯斥，并称之为竄改或后來的增添。他說道："我拒絕作我所不能理解的或在道德基礎上不能辯护的那些先例或習慣的奴隸。"因此在实踐上，他奇特地在自由走着他所选擇的途徑，改变着自己并使自己適应着和發揮着他的人生哲学和行动哲学；一切只以他深信应該是那样压倒一切的道德法則的观点为轉移。那种哲学的正确或錯誤是可以爭辯的；但他坚持要以同一的基本标准尺碼來应用在每一样事物上，尤其是衡量他自己。在政治方面，正像在人生的其他方面一样，这对一般人是要產生困难的，有时还会產生誤会。可是沒有一种困难能使他逸出他所选擇的那条正直的路綫，虽然在一定限度內，他也不断地在適应着变化中的局势。他所提議的每一种改革，他所給别人的每一个劝告，他都嚴格地应用到他自己身上。他总是帶头做起。他的言語和行动总是互相符合，就像帶在手上的手套那样。因此，不管發生什么样的事情，他永不曾丧失过他的方正；他的生活和工作总是有一种系統的完整性。甚至在他顯然失敗的时候，他的声望也好像还在增高。

按照他自己的願望和理想去改造的印度的概念究竟是怎样的呢？"我要为这样一个印度尽力：在这个印度，最貧苦的人也將感覺到这是他們的國家，在建國的过程中，他們有有效的發言权；在这个印度，人民之中將沒有高貴的階級和低賤的階級；在这个印度，所有的公共团体都生活得十分融洽；……在这样一个印度，不能使賤民、酗酒与麻醉葯品的灾禍有容身之地……妇女和男子享受同样的权利……这就是我夢想中的印度。"他一方面对他的印度遺產感到自豪，同时他又想賦予印度教以一种一般化的面貌，并且把

所有的宗教都包括在眞理的拥抱之中。他不肯縮小他的文化遺產。他寫道:"印度的文化,既不完全是印度教的,伊斯蘭教的,也不是任何其他别的教的;它是一切宗教的融合物。"他又說道:"我希望全世界的文化都在我房屋的周圍尽量自由地傳播着。但我不肯叫任何一种把我吹倒。我也不肯像一个侵夺别人利益的人、一个乞丐或奴隸似的住在别人的屋子里。"他被現代思潮所影响,可是他从不放弃他的根本,并且不屈不撓地坚持不放。

这样,他就着手恢复人民的精神上的一致性,着手打破那隔在上層的一小群西方化的集团和群众之間的壁壘,着手从旧的根底中發現出活的因素并在那些活的因素上面建立起來,着手將那些在昏迷和靜止狀态中的群众喚醒而使他們活动起來。在他那單軌式的而又多方面的性格中,人們所獲得的主要印象是:他和群众的同一化,和他們在精神上的共通性,和那些不僅是印度而且是全世界的被人强夺的与遭受着貧窮打击的人們之間的驚人的一致威。甚至宗教也像其他一切东西一样,和他那要把这些沉淪的人民提拔起來的那种热情相比,也处于次要地位了。"一个半飢餓的民族是既不可能有宗教,也不可能有藝術和組織的。""無論什么东西,只要能对千百万的飢餓人民有用的,在我心里就是美好的。讓我們今天首先給予生活上必不可少的东西罢,生活上一切的优美和裝飾即將隨之而來……我所希望的藝術和文学是要能够向千百万人民表达意思的。"那些不幸的被别人强夺了的千百万人民常常浮現在他的腦海里面,每一样东西似乎都在环繞着他們旋轉。"对千百万人民說來,这是永远不变的漫漫長夜或是永远不变的夢幻。"至于他的大志,他說,就是"要从每一只眼睛上拭去每一滴眼泪。"

这是不足为奇的，这位驚人的生气勃勃的人充滿了自信和一种非同尋常的精力，为每一个人的平等和自由——但用最貧窮人來做标准以衡量这一切——而挺身奋斗，他迷住了印度的群众，像磁石一般地吸引着他們。在他們看來，他好像是联系着过去和將來，幷且使那陰郁的現在只不过是一个通向有生命有希望的將來的踏脚石。这不僅僅是群众如此，而且知識分子和其他的人也是如此，虽然他們的心智会經常感到苦悶或混乱，而要他們从一生的習慣中改变过來那就更困难了。这一來，不但在服从他的領導的那些人当中，幷且也在反对他的許多人中間，以及在那些不知所从的中立者当中，他作出了一个巨大的心理上的革命。

甘地控制了國民大会党，但那是一种特殊的控制；因为國民大会党是一个有活动力的、难以駕御的、多方面的組織，充滿了各种不同的意見，是不容易讓人随意領導的。往往甘地緩和了他的立場來適应别人的願望，有时他甚至接受了一个相反的决定。可是在某些他認为非常重大的事情上，他是坚定不移的；他和國民大会党之間曾有过不止一次的决裂。但是他一直是印度的独立和战斗的民族主义的象征，是对所有要想奴役印度的那些人的不屈不撓的反抗者。就是这种象征使得人民聚集在他的身边，接受他的領導，縱然在别的事情上他們幷不贊同他的意見。在沒有進行積極斗爭的时候，他們幷不是老接受他的領導；但当斗爭成为不可避免的时候，那象征就变为头等重要，而其他一切都成为次要的了。

于是在一九二〇年，國民大会党、而且在很大程度上全國都采取了这新的而沒有試探过的途徑來反复地和英國勢力發生冲突。从那些方法上和所發生的新的局勢上看來，那冲突是生來就有的；可是在这一切的后面，幷不是什么政治上的战術或策略，而

是为了想要加强印度人民的力量；因为只有靠那力量，他們才能獲得幷保持独立。和平的不合作斗爭一次接一次地發生着，里面包含着無窮的痛苦，但那痛苦是自己找來的，因此是增加力量的；它不是那种压在許多不願意的人們身上幷導致絕望和失敗主义的痛苦。不願意的人处在政府凶狠鎭压的大網之中也受到痛苦；而甚至有些願意的人有时也会解体和崩潰。但是很多的人一直忠貞坚定，他們因經受过的所有的体驗而变得更坚强了。縱然在时运乖舛的时候，國民大会党也从未投降于优势的力量或屈服于外國統治。它仍旧是印度热烈要求独立的象征，也是它反抗外國統治的意志的象征。就由于这一点，極多的印度人民都同情國民大会党，幷且依賴着它的領導；虽然其中有許多人因为这样柔弱或受了环境这样大的影响，以致不能使他們自己有任何作为。在某些方面，國民大会党是一个政党；但它也已經代表了几个政党的共同政綱；而本質上还远不止此，因为它代表着我們很大数目人民的內心願望。它名單上的会員人数虽然有那么多，但仍不过是这廣泛代表性質的一种微弱的反映，因为会員人数幷不是决定于人民参加的願望，而是决定于我們达到遙远的農村的能力。我們往往像現在一样成为一个非法的組織，在法律眼光里根本不存在的东西，我們的書籍和文件也被警察沒收过。

就是在沒有進行和平抵抗的斗爭的时候，那种不和英國在印度的政府机構合作的一般的态度还在繼續着，虽然它失去了它的積極性質。那当然不是意味着就不和英國人合作。当國大党的政府在許多省份內成立的时候，不可避免地在公事方面和政府工作方面有很多的合作。可是，即使这样，那背景还是沒有多大改变，許多指示頒發出去了，規定着國民大会党党員在公职之外的行动。

在印度民族主义和外國帝國主义之間不可能有最后的和平，虽然暂时的妥协和調整有时是無可避免的。只有一个自由的印度才能够与英國在平等的条件下合作。

三　各省的國大党政府

英國議会在經过了好几年調查团、委員会和辯論的工作之后，于一九三五年通过了印度政府組織法。它規定了某种形式的省自治和一种联邦机構。但是，保留条件和制止的条款是这样多，以致政治和經济的权力仍然繼續集中在英國政府手中。的确，在某些方面它还肯定了并擴大了那个只对英國政府負責的行政官的权限。联邦机構是这样打算着的，它使任何眞的進步成为不可能，并且一点也沒有漏洞留給印度人民的代表們去干涉或变更那为英國所控制的行政机構。对于这机構的任何改变或寬放只有通过英國議会才行。这一來，这機構既是帶反动性的，因此若不采取一种革命性的行动，它甚至連自我發展的根芽都不存在。那組織法加强了英國政府和印度王公、地主以及其他反动分子間的联盟。它增加了分别选举区，这一來，就增加了分裂的傾向。它巩固了英國在貿易、工業、銀行業和航業的支配地位，并且制定法令禁止对那种地位作任何干涉——他們称之为“歧視”①。它將印度的財政、軍

① 在印度的英國工業界和貿易界的代表們对于那些法律上禁止条款的取消还在剧烈地抗拒之中。一九四五年四月，不顧英國人的反对，中央議会通过了一条决議要求把那些禁止条款取消。印度的民族主义和实际上是印度所有的党派和團体都坚决地贊成把它取消；不用說，印度的工業家对这些事更为热心。但值得注意的是在錫蘭的印度商人正在要求在錫蘭取得那种和給在印度的英國商人的完全相同的照顧，而他們对于那种照顧本是憎恨得很有理由的。自身的利益不僅使人見不到正义和公道，甚且使人对邏輯和理智的最簡單的应用也看不見了。（原注）

事和外交事务整个控制在英國人手中。它甚至使总督变得比以前更有权力。

在省自治权的有限范圍內，权力的移轉是、或者看起來是更重要得多。不管怎样，一个民选的政府的地位还是非常特别的。它受着总督权力和一个不負責任的中央当局的各种牽制；甚至省長也像总督一样地能够單單根据他个人的权力去干涉、否决或制定法律，并且几乎能够做他所想做的任何事情，即使是和那些民选的廳長和省議会的意見直接相反。很大一部分的税收抵押給了各种特权階級而不能动用。高級行政机構和警察受着保障，廳長們几乎不能碰他們。他們的看法是整个專制独裁的，照从前一样地受省長而不受廳長們的領導，而这些人正是民选政府依靠來行使职权的。整个复雜的政府机構从省長下至小官員和警察，还是跟从前一式一样的；只不过在中間某些地方安插了几个对民选議会負責的廳長來尽其所能地干下去而已。如果省長（他代表着英國統治权）和隸屬于他的政府部門和廳長們一致并充分合作的話，那么政府机構可能順利地起着作用。不然的話——这是更为可能的，因为一个民选政府的政策和方法和那种旧式的独裁的警察國家的方法完全不同——就必然有着不断的磨擦。即使省長或隸屬于他的各部門并不公开对民选政府的政策有什么矛盾或不忠实，但他們可以阻碍、拖延、顚倒和取消政府所已做的或所希望做的事。法律上并沒有什么阻止省長和总督随意行事的規定，甚至他們所作所为和各廳与議会正相反对也沒关系；唯一眞正的牽制力量就是怕起冲突。廳長們可能辞职，而又沒有别人能在議会內掌握多数，并且群众騷擾可能随之而起。这是一樁常常在别处發生过的專制國王和議会間的憲法上的老冲突，会引起革命和國王的鎭压。在这

里國王并且还是一种外國势力，由外國的軍事和經济权力以及它在这个國內所培植的特殊階級和叭兒狗之类在支持着。

差不多也在这个时候，緬甸从印度划分出來了。在緬甸，英國人和印度人之間，在某种程度上也和中國人之間，在經济和商業利益上曾經有过冲突。英國的政策就是在緬甸人民当中慫恿着反印和反華的情緒。这政策有过一段时間很起作用；但当它和拒絕与緬甸人以自主的政策結合在一起的时候，它就在緬甸產生了强有力的親日运动，这运动在一九四二年日本進攻时就趋于表面化了。

一九三五年的印度政府組織法是为印度所有各方輿論痛加反对的。它的关于省自治的那一部分固然受到了嚴厉的批評，因为它有很多的保留，而且將权力賦予省長和总督；同时它的联邦部分甚至更为大家所憤恨。联邦本身并沒有被反对，一般都承認联邦机構是可望行之于印度的；但那計划中的联邦只是使在印度的英國統治和既得权益变得巩固而已。只有关于省自治的那一部分是实施的，國民大会党就决定参加競选。但是否应在組織法的規定內接受省政府的職責，这个問題曾在大会內引起了剧烈的辯論。在大多数省分內，大会在此次选举中獲得压倒的勝利，但对于是否接受政府職責仍在躊躇不决，除非事先弄清楚，不会受省長或总督的干涉。几个月后，一些这种样子的模糊保証作出來了，國大党政府就在一九三七年七月成立起來。最后，在十一个省份中，八个省份有了这种政府，剩下來的三个是信德、孟加拉和旁遮普。信德是一个新設的不大穩定的小省。在孟加拉省，國民大会党在議会中是一个最大的單独政党，但因为沒有得到多数席，所以就沒有参加政府。孟加拉——或者更正确的說來是加尔各答——是英國在印度

投資的总部；在这里欧洲商業界人士占有驚人的大量代表权。他們人数不多——只有几千人，但他們占了二十五席，而全省的一般非伊斯蘭教人民大約有一千七百万人（不包括那些表列种姓）却只占五十席。因此在議会里的这个英國集团对孟加拉的政治占着重要地位，他們可以設立或取消各廳。

國民大会党不可能接受一九三五年的印度政府組織法，即使作为一个解决印度問題的暫时的办法也不可能。它保証要爭取独立，要反抗那組織法。但多数已决定从事省自治的工作。因此它就有了一个双重的政策：継續为爭取独立而斗爭，同时將建設性的改革方案由議会加以通过。農民問題特别需要迫切的注意。

國大党党員和其他集团联合起來組織联合政府的問題亦曾予以考慮，虽然因为國大党有着絕对的多数而幷無那种必要。可是在政府工作中尽可能地去联系很多的人还是有好处的。在一切时候，联合政府原本幷沒有什么錯；而且的确，在西北边省和阿薩密省，他們曾同意要采用一种联合形式。事实上，國民大会党本身就是一种联盟或一种为爭取印度独立的主要願望所結合起來的各个集团的联合陣綫。尽管在它們里面有这样的多种多样性，它已經培养成一种紀律、一种社会見解和一种照它自己的和平方式來作战的能力。較廣泛些的联盟是意味着和一些政治和社会見解完全不同而且主要对作官和廳長职位感到兴趣的人們的結合。在那局势之下，冲突是本來就有的；和英國权益的代表者——总督、省長和政府中高級部門的冲突；还有在農業問題与工人工作环境方面和土地上及工業中的特权階級的冲突。那种非國大党的分子在政治上和社会上通常都是保守的；他們有些是純粹的野心家。如果这些分子踏進政府，他們可能会削弱我們整个的社会綱領，或者無

論如何都会把它阻碍和拖延的。他們甚至还可能一致越过其他的廳長而和省長私相勾結。一个反抗英國政权的陣綫是要緊的，对这陣綫的任何破坏都將对我們的事業有害。那就將弄得沒有緊密的結合力，沒有共同的忠誠，沒有一致的目标，而个别廳長們的看法和步調会轉变方向。

我們的公共生活中，自然也包括着許多只可以称为“政客”的人——他們只能作政客；包括着一些“野心家”——这名詞既有好的意义也有坏的意义。在國民大会党和在其他的組織中都有着能干、热誠而爱國的男女，也有着野心家。但自一九二〇年以來，國民大会党就远不僅是一个憲法上的政党，現实的或潛在的革命性行动的气息在环繞着它，并且常常將它置于法律范圍之外。这种行动与通常伴着革命运动而來的暴力、秘密策划和陰謀并無联系，这事实并不減少它的革命性。無論是对还是不对，有效还是無效，是一件可以辯論的事，但顯然地它包含着冷酷的勇气和高度的耐性。放縱于激烈奋發的一时之勇，甚至于死，也許比那在个人自己的心智單独强制之下放弃生活上差不多一切的东西，而且日复一日、月复一月、年复一年地这样坚持下去要容易些。这是一个不論在任何地方很少人能够經得起的考驗，但在印度却有那么多人成功地坚持了下去，这眞是令人驚奇的。

在議会內的國大党急切地希望在某些危机把他們压倒之前尽快地通过有利于農民和工人的法案。危机迫于眉睫的那种感覚一直是存在的；在这局势下，原來就有着危机。差不多在所有的省份內，它們都有由極有限的选举权选出來的上議院；他們代表着土地和工業方面的特权階級。此外还有对于進步立法的其他牵制。联合政府將会增加一些困难，因此就决定除阿薩密和西北边省外，最

初不設立联合政府。

这决定本身并非最后的，变更的可能性也是保留着的，但是急遽發展中的局势使对这决定的任何改变更加困难，各省的國大党政府被迫切需要解决的很多問題所糾纏住了。至于这决定的是否明智，在其后的年代中有着很多爭論，各有各的意見。事后的明智是容易的，但是我仍然認为在政治上和在当时我們所处的局势下，对我們說來是一个自然而合理的决定。話虽如此，它在教派問題上的后果的确是不幸的，它在許多伊斯蘭教徒中引起了心怀不平和孤立的感觉。这就給反动分子利用它來加强他們自己在某些集团中的地位。

在政治上或憲法上，那个新的組織法或是在各省建立起來的國大党政府对于英國的政府机構并沒有發生重大影响。实权还是操在原來很久就操着实权的那兒。可是心理上的变化很大，好像是一股电流傳遍了農村。这种变化在農村的地区較在城市中更为顯著，虽然在工業中心地区，工人也同样地在起着反应。他們感到無限的寬慰，仿佛那压迫着人民的重担已經移去了；到处可以看到那長期被抑制着的群众精力得到了解放。对于警察和特务的恐懼至少暫时消失了，甚至最貧苦的農民也增加了他的自尊和自恃心。第一次他感觉到他是算数的、不能被忽視的。政府不再是一个不可知的和不可捉摸的怪物了，在政府与農民之間不再被無数層的官員們所隔开了，那些官員是旣不容易接近到更不容易影响到的，他們只是專心致志地去尽量榨取農民。那些掌权的位置現在被这些他所常常見到过、听到过和談到过的人們所占据了。有时候，他們还曾一起坐过牢，他們之間有着同志的感觉。

在各省政府总部的所在地——也正是那旧式官僚政治的堡

壘，可以見到很多象征的情景。这些称为省秘書处的所有高級局署集合的地方曾是政府最神聖的处所，那些沒有人能够与之对抗的神秘的法令就是从那里頒布出來的。警察和穿着紅色制服的傳令兵腰間插着閃亮的短劍防护着它的周圍地区；只有那些幸运的人、非常大胆的人或是有錢的人才能通过。而現在，突然間，从城市和農村來的大批人民却進入了那些神聖的周圍地区，并且几乎可以任意地徘徊。他們对于每样东西都感到兴趣；他們走入了通常举行会議的会議廳，他們甚至还窺視廳長們的房間。要阻止他們是不容易的，因为他們不再感到是局外人了；他們对所有的这一切都有着主人翁的感覚，虽然对他們說來，这一切都很复雜而且难于理解。插着閃亮短劍的警察和傳令兵也發呆了；旧的标准崩潰了；象征着地位和权力的欧洲服裝也不再算得什么了。議会的議員和進來的这样多的農民与市民之間很难加以区别了。他們的衣飾往往多少有点相像，多数穿的是手紡的布，头上戴着著名的甘地帽。

旁遮普和孟加拉的情形就大不相同。①在那里，各廳早在几个月前就成立了，沒有过什么为难，移交的实行也很安定，連生活的表面都沒有起过微波。特别在旁遮普，旧的秩序仍旧繼續着，大部分廳長也都不是新任。他們以前曾是高官，現在还是一样。在他們和英國行政机構之間沒有冲突或緊張的感覚，因为在政治上，那行政机構是高于一切的。

國大党的各省和孟加拉与旁遮普間的不同在公民自由权和政治犯方面立刻变得很顯著了。在孟加拉和旁遮普，警察和特务統

① "不相同"(Different)一詞，系根据一九四六年紐約版譯出，一九五一年倫敦版作"困難"(Difficult)，似为排字之誤。——譯者

治幷未放松过，政治犯亦未釋放。在孟加拉，政府的命运常常要靠歐洲人的投票來決定，另外还有几千名拘留犯，那就是被無定期地关在牢監里好多年，沒有控訴过也沒有審判过的男男女女。而在國大党的各省內所采取的第一个步驟就是釋放政治犯。对其中有几个因暴力行为被判罪的人由于省長不同意而有所拖延。到一九三八年初，这个問題發展到了頂点，有兩个國大党政府（联合省和比哈尔省）眞的还提出了辞职。于是省長撤消了他的反对，而犯人獲得釋放了。

四 印度的动力与英國在印度的保守主义

在那些新的省議会里，農村地区拥有大得多的代表权，这就不可避免地在所有各議会里引起了一种農村改革的要求。由于那永久佃租制和别的原因，孟加拉省內的佃戶情况是各省中最坏的。其次是其他各大地主（big zamindari）的省份，主要是比哈尔省和联合省。再其次是那些原來就建立着小農地主但大田產也已經發展起來了的馬德拉斯、孟買、旁遮普等省。在孟加拉，那永久佃租制阻碍了任何有效的改革。差不多每一个人都同意那个制度必須廢除，幷且連一个官方調查团也曾这样建議过；可是那些特权階級还是在設法阻止或拖延改变那种制度。旁遮普是幸运的，它有着新土地可以自由处理。

对國民大会党說來，農民問題是一个首要的社会問題；在这个問題上，它曾费了很多时間來研究和制訂政策。这問題是各省不同的，因为各省的情况不同而各省國民大会党組織的階級成份也彼此不相同。中央組織提出了一个全印農業政策，各省則加以补充幷制訂細節。在这方面联合省的國民大会党是最前進的，它曾

得出一个結論，認为地主制度必須廢除。可是，即使不談那总督、省長和大部分是由地主階級組成的上議院的特权，單就一九三五年的印度政府組織法而論，这也是不可能的。当然除非有一种革命性的激变將这制度本身結束掉，要想有所改变就不得不在这个較大制度的組織內來想办法。这就使得改革很困难，而且是驚人地复雜，比起原先預料所需的时間要長得多。

話虽如此，实質上的農業改革被采用了，農村負債問題也着手处理了。对于工厂里的劳工条件、公共衛生和衛生設备、地方自治政府、低級階段和大学里的教育、識字运动、工業、農村开發以及其他許多問題也曾着手進行。所有这些社会的、文化的和經济的問題都是为以前政府所不問、所忽視的；它們的任务只在于使警察和税务部門發揮效率，而对其余事情听其自然。偶然他們也作过一些努力，也曾指派过調查团和調查委員会，它們在好几年的周游各地和工作之后，作出了巨帙的报告。于是那种报告就此被分別地束之高閣，而什么也沒有做。尽管群众的要求很坚决，可是連適当的統計数字都沒有搜集起來。这种統計数字、調查和必要的情报之缺乏嚴重地妨碍了任何方面的進步。因此，这些新的省政府在正常的行政工作之外，还不得不面臨着由于多年來的忽視而造成的堆積如山的工作，而且在每一方面都有着緊迫的問題要应付。他們必須將一个警察國家改变成为一个由社会來加以管理的國家——这絕不是一件容易的工作，而由于他們权力上的限制、人民的貧窮以及各省政府和总督統治下的完全專制独裁的中央当局之間見解的分歧，这就使得这工作更为困难了。

所有这些限制和障碍我們是深知的。在我們的內心，我們認識到，除非环境起了根本的变化，我們不能有很多作为了——因而

我們压倒一切的願望就是爭取独立；可是我們滿怀着要求進步的热情，我們也具有力求赶上那些在許多方面已經超过我們那样远的國家的願望。我們想到过美利坚合众國，甚至也想到过一些在着着前進中的东方國家。但是最重要的是我們有着苏联的榜样，它在充滿着战爭和內爭的短短二十年的期間中，面臨着仿佛是难以克服的許多困难，却取得了驚人的進步。有些人为共產主义所吸引，其他的人則幷不如此；但所有的人对于苏联在教育、文化、医療、健康以及民族問題的解决——对于它从旧的糟粕中創造出一个新世界的那种驚人而非凡的努力，都心醉神馳。甚至那一位抱高度个人主义幷对共產主义制度的某些方面不感兴趣的罗宾德罗那特·泰戈尔也成了这个新文明的敬慕者，他还把这新文明与他本國的今日情况相互对照。在他臨終的遺言中，他提到"俄國曾用了大量的精力以圖战勝疾病和文盲，幷且曾在坚决地扫除愚昧和貧窮方面得到成功，洗淸了那遼闊的大陸的面龐上的耻辱。它的文明已从那种一个階級和另一个階級、一个宗派和另一个宗派間的那种令人不快的差别里完全解放出來了。它所獲得的飛速而驚人的進步使我感到快乐，同时也使我感到嫉妒……当我看到别地方的那些二百个民族——不过在不多年前它們的發展还处在非常不同的階段——在和平發展和友好親善中前進的时候，当我环視我自己的國家却眼見一个非常高度進化而聰明智慧的民族正飄流于野蛮的混乱当中的时候，我不由得要把这兩种政府制度來加以对比，一种基于协力合作，另一种則基于剝削；由于这种剝削才可能造成这样相反的情况。"

如果别人能够那样做，为什么我們不能？对于我們的能力、我們的智慧以及坚持忍耐以求成功的信念，我們是具有信心的。我

們深知这些困难，我們的貧窮和落后，我們的反动集团和反动階級，我們的分裂；但是我們应当面对着它們并且去战勝它們。我們知道这个代价是巨大的，但是我們准备付出这个代价，因为沒有比在我們目前的情况下一天接一天地所付出的代价更要大的代价了。但是当英國的統治和占領的外部問題在每一个轉折时机都面对着我們并使我們的一切努力都化为泡影的时候，我們怎样能着手处理我們的內部問題呢？

可是，旣然我們在各省政府中有着一些机会，尽管它是受着限制和拘束，我們就想充份利用这个机会。但对于我們的廳長們說來却是一件痛心的事情。因为他們負着过重的工作和責任，而且由于缺乏协調和沒有一个共同的观点，甚至还不能够和那些常設部門分担工作和責任。还有一点不幸的是廳長們的人数实在太少。別人設想他們在过朴素生活和節約公共开支方面会作出一个范例。他們的薪俸很低。我們有一种奇怪的情况，那就是廳長的秘書或一个隸屬于印度文官制度的某些其他的屬員所得的薪俸和津貼，却比廳長的薪水高出四倍或五倍之多。对于那些印度文官的薪俸，我們是不能干預的。同样地，廳長旅行乘二等或甚至乘三等火車，而某些他的屬員却可能在同車中乘头等或是搭乘着貴族气派的華丽客車。

常常有这种說法，認为國民大会党中央执行机構从上面頒布命令來不断地干涉省政府的工作。这是完全不正确的，对于內部行政沒有干涉过。國民大会党执行机構所想望的是：各省省政府对于所有的基本政治事件应該遵循一个共同的政策，而在競选宣言中所規定的國民大会党政綱也应該尽可能地予以促進。特别是，对各省省長和对印度政府的政策应該一致。

省自治是实行了，而中央政府却一些沒有改变，它还是繼續地完全不負責任和独断独行，这样就很容易引起地方观念和分歧參差的增長，因而减弱了印度的統一意識。可能英國政府在推行它的鼓励分裂分子和分裂趋势时，原就抱有这种目的。那个不能罢免、不負責任和頑固的印度政府仍旧代表着英帝國主义的旧傳統，它硬得像岩石般地矗立在那里，对所有的各省政府当然采用了一个一致的政策。省長們根据了新德里或西姆拉的指示，也同样这样作。如果國大党各省政府对此各自一套地反应不同，它們就很容易被分別解决掉。因此要緊的是这些省政府必須团結起來組成統一陣綫以对付印度政府。在另一方面，印度政府同样迫切地要想防止这种合作，它情願个別地跟各省政府交涉，而不提到其他地方的同样問題。

一九三七年八月，國大党省政府剛剛成立之后不久，國民大会党执行机構通过了下列决議：

“工作委員会向國大党廳長們建議，指派一个專家委員会來考慮那些为國家重建和社会規划的任何方案所必須解决的迫切而重大的問題。这些問題之解决需要廣泛的調查和資料搜集，也需要一个明确規定的社会目标。其中很多問題在省的基礎上是不能很有效地加以处理，因为各鄰省的利益互相关連着的。为了要拟定一个政策以防止水灾，利用水來作灌漑之用、考慮土壤侵蝕問題、扑滅瘧疾、發展水力發电和其他規划，就需要作廣泛的河流測量。为了这个目的，就必須將一条河的整个流域都予以測量調查，就必須有賴于大規模的國家計划。工業的發展和管理也需要几省部分地共同而协調的行动。因此，工作委員会建議：第一步，指派一个省际專家委員会來考慮所要面臨的許多問題的一般性質并应建議

那些問題应怎样处理，進行步驟如何。这專家委員会可以建議，組織特别委員会或局來分别考慮每一个这样的問題幷將要采取的共同行动建議給各有关省政府。”

这决議指出了从前曾經向省政府提出过的建議的性質。它也表明了國民大会党执行机構是怎样想要鼓励各省政府間在經济和工業范圍內的合作。那种合作不限于國大党的政府，虽然建議是必須向他們提出的。一个廣泛的河流測量是要跨越省界的；恒河流域的測量以及恒河治河委員会的設立都是尙待完成的最最重要的一件工作，只有獲得了三个省政府——联合省、比哈尔省和孟加拉省的省政府的合作方才可以实行。

这决議还顯示出國民大会党对于大規模的國家計划的重視。可是只要中央政府不在人民控制之下，同时对省政府的束縛又沒有取消，那么这种計划是不可能实現的。虽是如此，我們却希望有一些重要的初步工作可能着手，为將來的計划奠定基礎。不幸的是，各省政府为它們自己的問題忙得那样，以致拖延了这决議案的实行。到一九三八年終，一个國家計划委員会組織成立，而我就作了主席。

我常常批評國大党政府的工作，对于它們進展的迟緩感到焦急。但我回顧过去，尽管有着环繞它們的無数困难，在短短兩年零三个月中的成就，是使我感到驚异的。不幸的是，它們的某些重要工作沒有結成果实，因为正要完成时，它們却辞职了，它們的后任，那就是英國籍省長，后來就擱了起來。農民和產業工人都受到了好处，增加了力量。最重要而具有深远意义的一項成就是一种叫作基本教育的群众教育制度。这不但是根据最新的教育原理，而也是特别適合于印度情形的。

每一种特权階級对于進步性的改变都加以阻碍。联合省政府指派的一个調查康波尔紡織工業劳动情况的委員会受到了雇主們——主要是欧洲人但也包括某些印度人——最不客气的接待，所需要的許多事实和数字都被拒絕了。長期以來，工人一直面对着雇主們和政府的有組織的反对，警察又总是听雇主們的擺布的。因此，國大党政府所实行的政策上的变更是为雇主們所憎恨的。关于在印度的雇主們所采用的策略，一位对于印度工人运动有着長期經驗而且是屬于穩健派的比·希瓦·劳氏寫道："在这場合中(罢工等等)，雇主們有着警察的帮助所采用的各色各样的手段和無所顧忌的态度，是一个不熟悉印度情况的人所不会相信的。"大多数國家的政府，在它們現在組織的形式上，都傾向于雇主。这在印度，劳氏指出，却还有另外的一个原因。"除了私人間的仇恨以外，印度的官員們很少例外地都被一种对工会的恐懼所纏住；如果工会被准許發展的話，它將会助長群众的覚悟。在印度政治斗爭周期性地爆發成为类似不合作与和平抵抗运动的时候，他們好像覚得不应該担起关于組織群众的危險。"①

政府制定政策；議会通过法律；但是这政策的实际执行和这些法律的应用，最后就有賴于各部門和行政人員。这一來，各省政府就不可避免地要依賴那些常設部門，特別是印度文官和警察。这些部門受过不同的独裁的傳統教养；对于新气氛，对于公众的那种坚定果断的态度，对于他們自己重要性的低落，对于他們自己要隸屬于那些他們所慣于逮捕監禁的人，都是很不乐意的。最初，他們为了不知道会發生些什么事所以有些顧慮。但是后來沒有發生过

① 比·希瓦·劳氏所著'印度的產業工人'，一九三九年倫敦版。(原注)

什么很帶革命性的事情，所以他們漸漸地又恢复了他們的老一套。廳長們要当場干涉一个人是不容易的，只有在很顯著的場合他們才能够这样做。那些部門組成了一个緊密的团体幷且团結一致，如果一个人被調动，他的后任大半是和他采取同样行动。要想整个將这些部門的反动而独裁的意識突然改变过來是不可能的。有几个人可能改变，有些人可能会努力來使他們自己適应于新的环境，可是非常大的一部分人的想法就不同，所起的作用也总是兩样。他們怎样能够經受一个巨大的改变而成为新秩序的先鋒呢？最多他們只能發出一种消極的迟鈍的忠忱；对于他們所不相信幷且有損他們既得权益的这种新的要作的工作，就事論事，是不可能有什么热烈情緒的。不幸的是，就是这种消極的忠忱往往也很缺乏。

在長久習慣于独裁方式和不受節制的統治的那些常任的高級官吏之間，感覚到廳長和議員都是些闖入原为他們保留的領域里的不速之客。那种以为他們——这些常設部門特別是其中的英國人——才代表印度，而所有其余的人都是些無关緊要的附屬物的旧观念是頑梗不化的。要容忍这些新來者是不很容易的，要接受他們的命令就更加难了。他們的感覚正像一个正統派的印度教徒在不可接触者闖入了他自己那独特的庙宇的神聖境地时所可能感覚到的一样。那个費了那么多力量所建立起來的，而且对他們差不多已成为一种宗教的赫赫威势和种族优越感正在破裂了。据說中國人是非常要"面子"的，然而我怀疑他們中間是否有像在印度的英國人那样热爱面子的人。对那些英國人來說，这不但是个人的、种族的和國家的威信，这和他們的統治与特权利益也有着密切关系。

然而不得不容忍那些不速之客。但是，在危險的感覚减退以后，那种容忍也就逐漸减低下來了。这种态度滲透了行政机構的所有部門，特別顯著的是在远离中樞的各区地方，在有关所謂法律和秩序的事件上，是屬于区審判長和警察特权范圍之內的。國大党政府对公民自由权的重視給了地方官員和警察一种借口，对許多事情就听其發生，而这种事情原本沒有一个政府能够允許它發生的。的确，我深信有些时候，那种不愉快的事情最初还是由地方官員或警察所引起的。許多敎派的暴动固由于各种不同的原因，但区審判長和警察肯定地說未必总是無罪。經驗証明，对于局势的迅速而有效的处理是可以使騷动平息的。但我們一再見到的是一种可驚的懈怠和有意的逃避責任。很顯然的，它的目的是要使國大党政府丧失信用。在各省內，工業城市康波尔就为部分地方官員之十足愚謬和管理不当提供了最顯著的事例，他們这种态度只能說是有意的。敎派的摩擦有时引起了地方性的暴动，在二十年代末和三十年代初期曾經更为顯著。國大党政府就职后在許多方面看來是少得多了。它改变了性質，肯定的已变成了政治性的，而且受到了有意的鼓励和組織。

常任官吏負有一种效率高的声譽，这主要是由于它的有效的自我宣傳。但这是很明顯的，在他們所習慣的狹隘的工作范圍之外，他們就毫無办法也無能为力了。他們沒有受过民主方式工作的訓練，不能够獲得人民的好感和合作，对于这些人民，他們是又害怕又蔑視。他們对于社会進展的巨大而迅速的規划也沒有什么概念，而由于他們的官僚主义和缺乏想像力，他們对于这些計划只会加以妨碍。除了几个个別人士之外，在較高級部門里的英國籍和印度籍官員都是如此。这是非常可驚的，他們对于面臨着他們

的新工作是多么的不相宜！

在民选的官員这一方面，当然也有很多無能和不称职的情况。但是他們以精力、热誠、緊密联系群众和从自己的錯誤中去学習的那种願望和能力將它抵消了。他們有活力，有洋溢的生活，有緊張的情緒，有办好事情的願望；所有这些和英國統治階級与他們的支持者的那种漠不关心和保守主义的情形成了奇异的对照。这样，这个富有傳統性的國度——印度就提供了一幅顚倒角色的奇怪圖景。那些作为一个富有动力的社会的代表而來到此地的英國人，現在却成为一个停滯不前的、不改变的傳統的主要支持者了；而在印度人中間倒有很多人代表着一个新的富有动力的体系，热望改革，不但是政治上的改革，而且也热望社会和經济上的改革。在这些印度人背后，当然还有那就連他們自己或許也几乎体会不到的許多巨大的新的力量在活动着。这种顚倒角色的情形表明了一个事实：那就是英國人过去在印度要是曾經担任过什么創造性的或是進步的角色的話，他們也老早就不再担任了，而現在倒成了一切進步的妨害和障碍。他們官場生活的節拍迟緩，而且沒有能力解决印度当前的任何重大問題。甚至他們的原先还有些明朗性和有力的言論也变得誇張、愚鈍而缺乏任何眞实的內容了。

長时期來就有着一种由英國当局宣傳出來的傳說，說什么英國政府通过它在印度的高級部門，正在为这种艰难而复雜的自治藝術訓練着我們。在英國人來到此地賜予我們以他們訓練的好处以前，我們已經設法度过几千年了，而且獲得相当程度的成功。毫無疑問，我們缺乏很多我們原应該具备的好的品質，而有些誤解的人还甚至說这种缺陷是在英國統治之下產生的。可是，不管我們的缺点可能是些什么，这一点似乎是很顯明的：此間的常任官吏在

任何進步方面都是完全無能領導印度的。正是他們所有的品質使他們自己沒有办法，因为在警察國家內所需要的那些品質与一个進步的民主社会所需要的品質是迴然不同的。在他們自以为能够訓練別人以前，他們有必要先去自我改造，先到迷魂河①去洗一个澡；这样，他們才也許会忘掉他們的前身是个什么东西。

在民选的省政府之上，有着專制的中央政府，这种奇特的局面產生了許多奇怪的对比。國大党的諸省政府是急于要維护公民自由权的，它們阻止了那主要作用在于暗釘着政治家和那些凡有反对政府嫌疑的省刑事調查处的廣泛任意的活动。这种活动是阻止住了，可是帝國刑事調查处繼續在活动，恐怕还要更加起勁。不但我們的信件被檢查，就連廳長們的通信有时也被檢查，虽然这种檢查是不动声色的在干着而且也未为官方所承認。在过去的二十五年或更多的时期中，沒有一封我寫的并在印度寄出的信——不論是給印度人的或是寄到外國地址的——我不曾感覚到它会被某些特务檢查員所看見并且还可能被抄下來的。我用电話講話时也沒有忘記过我的談話可能被偷听的。寄到我手的許多信也得經过檢查。这并不是說每一封信总是被檢查过；有时候是这样作的，有时候是抽查。这与战爭無关，在战爭时有双重檢查。

好在我們是在公开执行职务，在我們的政治活动中沒有一点要隱瞞的东西。不过这种不断地被檢查、被偵查、被窃取消息、被偸听的感覚是不愉快的。它使人感到惱怒和压迫，甚至也妨碍了私人的关系。当一个檢查員在肩头窺看时，要随心所欲地寫信是不容易的。

① 迷魂河(Lethe)：希臘神話中的一条河，人飲其水可以忘記过去的一切。——譯者

廳長們努力工作着，其中很多人因緊張过度而病倒了。他們的健康惡化，所有的朝气消逝了，剩下的是憔悴和極度的疲乏。可是一种意志使得他們繼續前進，他們也使得他們的印度文官制度中的祕書和职員們同样地拚命工作；他們办公室內的灯火一直亮到深夜。当一九三九年十一月初國大党政府辞职的时候，很多人都松了一口气；从那时起，政府机关每天下午准四时就結束，并且又回复到以前那样到处都是冷清清的、并且不欢迎群众的、与世絕的隔衙門情况了。生活又恢复到了旧的例行公事和迟緩的節拍了，下午和黄昏可以自由玩玩馬球、網球、桥牌和享受俱乐部生活的快乐。惡夢已經消逝，工作和玩乐又可以像以往歲月那样地繼續了。不錯，战爭在進行中，但还不过远在欧洲，波蘭已被希特勒的軍隊所粉碎而已；但这一切都还相距甚远，而且無論如何，那战爭也不过是“奇怪的战爭”。在士兵們尽了他們的責任、战斗着死亡着的时候，这里也有必須履行的責任，这責任就是要优美而庄嚴地担負起“白种人的使命”來。

國大党政府在各省执行职务的一个短短的期間証实了我們的这种信念：印度進步主要的障碍就是那英國人强加于我們头上的那政治和經济組織。这是完全正确的，許多傳統習慣和社会的方式与慣例在阻碍着進步，它們是必須要廢除的。但是这些方式和習俗对于印度經济方面固有的發展趋势的限制并沒有像英國的政治經济方面的束縛所給予的限制來得更大。如果沒有那种“鋼鉄骨架”的束縛，發展是必然的；它將激起許多社会的变化以及許多过时習俗与礼仪式样的終結。因此必須集中注意力于廢除那种体制，否則对于别种事情上所耗費的精力就很少效果，往往徒劳無功。那体制本身就是以半封建的土地所有制度和許多其他的古代

遺物为根据的，并且它也保护了这些东西。在印度的任何民主方法都和英國的政治經济組織是不相容的，兩者間的冲突是無可避免的了。因此，一九三七——一九三九年間那局部的民主政治一直是处在冲突的边緣上的。因此，英國官方的見解也認为在印度民主政治就沒有成功过，因为它們只能够按照維持他們所建立起來的組織、价値和特权階級來考慮这問題。正因他們能够贊同那种馴服而奉承式的民主并沒有出現，而我們的目标却在于各种各样的徹底改变，因此英國当局唯一的办法就是回到一个純粹独裁的政体上去，結束一切民主的伪裝。这种見解的發展和欧洲法西斯主义的誕生和成長是有顯著相似之处的。甚至于英國人在印度所引以自豪的法治也被一种戒嚴性質的东西和条例与命令的統治取而代之了。

五　少数派問題。回教联盟。默·艾·眞納先生

回教联盟在过去七年中的發展和成長是一个罕見的現象。这个联盟在一九〇六年因英國的鼓励而創立，而且为了要使伊斯蘭教徒中新的一代离开國民大会党，它一直是一个为封建分子所控制的上層階級的小組織。当时在伊斯蘭教徒的群众中这个联盟并無勢力，他們几乎不知道这个組織。依照它的組織章程，这联盟只局限于一个小集团和一个使自己永远存在的永久領導权。即使如此，种种事情和伊斯蘭教徒中正在增長的中產階級却把它推向國大党方面。第一次世界大战以及土耳其哈里發权位和伊斯蘭教聖地的命运給予印度的伊斯蘭教徒一种深刻的印象，而使他們有了强烈的反英情緒。按照当时那样組織的回教联盟对于这些覚醒了的激动了的群众不能給予任何指示或領導；实在說來，这个联

盟驚慌失措，而且在实質上等于消滅了。一个和國民大会党密切合作的新的伊斯蘭教組織——給里發委員会 (Khilafat Committee) 兴起了。大批伊斯蘭教徒也加入了國民大会党，并且通过它進行工作。在一九二〇——一九二三年的第一次不合作运动之后，伊斯蘭教徒給里發委員会也开始衰敗，因为它存在的理由——土耳其的給里發运动——也消逝了。伊斯蘭教徒群众脫离了政治活动，印度教徒群众在較小的程度上也是如此。但是一批数目相当大的伊斯蘭教徒——主要是中產階級的——还在國民大会党中繼續工作。

在这个时期內，許多小的伊斯蘭教徒組織时作时歇地在發生着作用，常常彼此互相冲突。它們沒有群众关系，除掉英國政府所給予的以外，它們也沒有政治上的重要性。它們的主要作用是替伊斯蘭教徒在議会中和政府其他部門中要求特別权利与保障。在这个問題上，它們眞正代表了伊斯蘭教徒的一个明确的观点，因为伊斯蘭教徒对于印度教徒在教育上、政府工作上、工業上和在人口数量上所占的优越地位是怀着怨恨和恐懼的。默・艾・眞納先生退出了印度政治，他实在是退出了印度，他在英國定居下來了。

伊斯蘭教徒对于一九三〇年的第二次和平抵抗运动的响应是相当大的，虽然比較一九二〇——二三年是較小的。因参加这次运动而被关入監獄的人当中，至少有一万人是伊斯蘭教徒。几乎全是伊斯蘭教徒的那个西北边省——百分之九十五是伊斯蘭教徒——在这次运动中做了領導和出色的工作。这主要是由于該省內帕坦人中一个为群众所公認、所爱戴的領袖阿卜杜・加伐尔・汗 (Abdul Ghaffar Khan，綽号为“边省甘地”) 的工作和人格所感召。近來在印度所發生的一切驚奇事情之中，沒有一件比阿卜

杜·加伐尔·汗使他强横好爭的人民在巨大痛苦之下接受和平方式的政治行动更令人驚奇了。那种痛苦的确是可怕并且留下了辛酸的回憶；可是他們的紀律和自制是这样的好，帕坦人竟沒有向政府軍隊或向反对他們的其他人們施用暴力。当我們想起帕坦人要槍勝于要兄弟，容易激动，向來以为小故而殺人聞名的时候，那种自制就似乎是不可思議的奇迹了。

在阿卜杜·加伐尔·汗領導之下，边省坚决地站在國民大会党一边；其他各处許多有政治覚悟的中產階級伊斯蘭教徒也是如此。在農民和工人中，國民大会党的势力是相当大的，尤其像在联合省这样的省份內，它們有一个進步的農民和工人的計划。但同样是眞实的，伊斯蘭教徒群众就整个說來，却含含糊糊地在回复到他們旧的地方性和封建性的領導上去，这种領導是以反对印度教徒和其他人們并以保护伊斯蘭教徒利益的姿态出現的。

所謂教派自治問題是一个調整少数人的要求并在多数人的行动之下給予少数人以充分保护的問題。人們一定要記住，在印度的少数派并非像在欧洲的少数种族或少数民族一样；他們是屬于宗教方面的少数派。就种族而言，印度是一种拼湊而成的奇怪的混合物，但是在印度沒有發生也不可能發生过种族問題。宗教超越了种族上的分歧，这些分歧就消失于彼此之中而且往往难于辨别。宗教上的界限顯然不是永久不变的，因为从一个宗教可以改信另外一个宗教，而一个改变宗教的人并不因此而丧失他的种族背景或文化上和語言上的遺產。就宗教这个名詞的任何眞正意义而論，近來在印度政治斗爭中它只發生过很小的作用，虽然这个名詞是常被人利用的。这样的宗教上的分歧并無多大的妨碍，因为彼此之間有着很大的諒解存在。在政治問題上，宗教是被所謂教

派自治主义所代替了，这是一种以宗教社团为基礎的狭隘的集团意識，它实际上所关心的是有利害关系的集团的政治权力和担任公职的叙任权。

國民大会党和其他許多組織曾經屡次努力以求在取得各有关集团同意之下來解决这个教派自治問題。虽然得到了某些局部的成功，但始終有一个基本困难，那就是在印度的英國政府的存在和它的政策。英國当然不贊成有任何眞正的解决，因为这种解决会加强現已發展成群众規模的反英政治运动。这是一个三角形的斗爭，政府能够用給予特別权益的方法以联甲制乙而坐收漁人之利。如果那兩方是足够聪明的話，他們甚至連这种阻碍也能克服；但是他們缺乏智慧和远見。無論何时，只要兩方协議快要达成，英國政府就会采取行动來破坏这均势。

对于像國际联盟曾經規定的那种保护少数民族的一般办法并沒有爭执。这一切以及还有許多別的办法都为各方所同意。宗教、文化、語言以及个人和团体的基本权利都受到同样適用于全体人民的民主憲法中基本条款的保护和保証。除此以外，整个印度歷史就是寬宏大度的証据，甚至也是对少数派和不同的种族集团的鼓励的証据。在印度歷史中，沒有东西可以和曾經流行于欧洲的宗教仇恨和宗教迫害相比的。所以，我們用不着到國外去找宗教上和文化上的寬宏大度的道理了；这些都是印度生活中固有的东西。在个人权利和政治权利以及公民自由等方面，我們受到了法國和美國革命思想的影响，我們也受到了英國議会憲政史的影响。社会主义的思想和苏联革命的影响后來進入我國，給了我們的思想以一种强有力的經济方面的轉变。

除了对于有关个人和团体的所有这些权利給予充分保护以

外，大家都一般地認为，國家和私人組織都应当竭尽所能來消除那些阻撓着个人和任何团体充分發展的社会上及習慣上的一切討厭的障碍；而且还認为应当尽速地协助那些在教育上和經济上落后的階級以消除他們的缺陷。这对于最下層人民尤其是应如此。此外还有一項規定，妇女应处处和男子一样地享有各种公民权。

还有什么呢？还有一种恐懼心，怕多数人可能会在政治上压倒少数人。一般說來，多数人是指農民和工人，就是指宗教信仰不同的各种群众，他們不僅長期被外國統治者所剝削，并且也被本國的上層階級所剝削。在宗教、文化等等方面的保障得到确切保証以后，必然会到來的那些主要問題就是与个人宗教無关的經济問題。階級斗爭是很可能有的，但不是宗教斗爭，除非宗教本身代表着某些特权階級。不过，人們是那么慣于朝宗教分裂的那条路綫去設想，并且是不断地受着教派自治組織和政府的鼓励去那样地設想，以致在許多伊斯蘭教徒的心中一直有着一种恐懼，怕那个主要的宗教团体，即印度教徒的，会压倒其他团体。即使是一个多数派，它如何能够損害像伊斯蘭教徒那样人数众多的一个少数派的利益，那是不明白的，何况那些伊斯蘭教徒又大多集中于國內某些会变成自治区的地方呢？总之恐懼是無理可喻的。

伊斯蘭教徒的分別选举單位制（以及后來的別的和更小的集团分別选举單位制）被采用了，在按照他們人口应占的議席以外，还給了他們額外的当选名額。但是，在民选議会中，就是有了这样的額外代表也不能使少数变为多数。的确，分別选举單位制使其中受保护的团体的情形更坏了，因为多数派对它不再过問了，很少有机会進行互相商量与协調，而这种商量与协調，在联合选举單位制中的每个候选人在不得不向每个团体請求支持的情况下，是必

不可少的。國民大会党还更進一步地宣称：如果多数派和宗教性少数派之間，在对于触及那个少数派的特别利益的任何問題上有所爭执时，那个爭执不应当由多数票來决定，而应当提交一个公正的法院或者甚至于一个國际法庭來作最后的判决。

在任何民主制度之下，有什么更大的保障可以給予任何宗教少数派或集团，是难以想像的。我們也应当記住，在有些省份內，伊斯蘭教徒实际上是占着多数；并且因为那些省份是自治省，伊斯蘭教徒的多数就总有几分可以为所欲为，唯一的条件是，只要不妨碍某些有关全印度的利益。在中央政府，伊斯蘭教徒也必然会有它重要的一份。在伊斯蘭教徒占多数的那些省內，这个教派自治問題却正相反，因为在那些省內，别的少数集团，例如印度教徒和錫克人，反而向伊斯蘭教徒的多数派要求保障了。所以在旁遮普就有了伊斯蘭教徒—印度教徒—錫克人的三角形的形势。如果为了伊斯蘭教徒而有分别选举單位制，那末，别的人也就替他們自己要求特别保障了。分别选举單位制一旦实行，从中引起的派别、隔膜和困难就無窮無尽了。很顯然，增加某团体的代表名額，只能够在犧牲某些别的团体的利益，把后者的代表名額减少到它的人口标准以下，才做得到。这就產生了奇异的結果，特别是在孟加拉，在那里主要由于有着过多的欧洲人的代表名額，普通选举区的代表名額就减少到可笑的程度。这一來，在印度政治上和在为自由的斗爭上作出过有价值的貢献的孟加拉的知識分子突然認識到：他們受着法律的規定与限制，在省議会中只占了一个極其微弱的地位。

國民大会党犯过許多錯誤，但是这些都是关于手段或策略等比較不重要的問題。很明顯的，就是为了單純政治上的理由，國民

大会党也殷切渴望解决教派問題，以排除阻撓進步的障碍。在那些純粹教派自治的組織中，却沒有这种渴望，因为他們存在的主要理由就是要强調自己集团的特殊要求，这就導致在現狀中維持着某种旣得权益。國民大会党的党員中，印度教徒虽占优势，但在会員名册上，伊斯蘭教徒也很多，別的宗教团体如錫克教和基督教等团体亦复不少。因此國民大会党就不得不从全國利益來着想。对國民大会党來說，主要的問題是民族的自由和独立民主國家的建立。國民大会党認識到：在一个像印度这样巨大和多样性的國家內，把全权交給一个多数党來在一切事情上抑制或否定各少数团体的主張，那种簡單类型的民主制度，即使能够建立起來，也并不是令人滿意的，或是值得想望的。我們自然需要統一，并認为这是当然的，但我們看不出有什么理由要把丰富多彩的印度文化生活編成一个單一的类型。所以我們同意要有很大范圍的自治和保障文化的成長，以及个人与团体的自由。

不过，在兩个基本問題上，國民大会党的意見是坚决的：全國統一和民主政治。國民大会党就是在这些基礎上建立起來的，它那五十年的成長一直重視这兩点。國民大会党的組織在理論和实踐兩方面，的确是我所知道的世界上任何地方的最民主的組織之一。通过廣布全國的成万的地方委員会，它訓練了人民，使他們習于民主方式，并在这方面獲得了驚人的成功。像甘地这样一个有支配力而素孚众望的人物与國民大会党發生联系的这个事实，并不減少國民大会党的民主本質。在危急关头和斗爭的时候，無可避免地有一种仰望着領袖來領導的趋势，在每个國家都是如此；这种危机是常有的。沒有比称國民大会党为独裁組織更为荒謬絕倫的了，有趣的是：这种責难通常來自英國官方的高級代表，而这个

官方正是在印度的專制政治和独裁主义的精華。

英國政府过去也曾主張过，至少在理論上主張过印度統一和民主政治。它以英國統治帶來了印度的政治統一而自豪，虽則那是一种普遍征服的統一。它又对我們說，它是以民主政治的方式和程序在訓練着我們。但是很奇怪的是，它的政策直接導致了統一和民主政治的否定。一九四〇年八月國民大会党的执行机構迫于不得已而声明：在印度的英國政府的政策是“对于國內紛擾和傾軋的一种直接鼓励和煽动”。英國政府的負責發言人曾經开始公然对我們說，为着某些新的安排，印度的統一也許需要受到犧牲，并且說，民主政治不適合于印度。那就是他們对于印度要求独立和建立民主國家的唯一回答。那个回答附帶地告訴我們，英國人自己的行动顯示出他們为自己在印度所布置的兩个主要任务都失敗了。他們經过了一个半世紀才認識到这一点。

对于教派自治問題，我們沒有得到一个为有关各方所同意的解决办法，当然我們必須分負这个失敗的責任，分担这个失敗的后果。但是，对于任何重要的主張或改革，怎样能使每个人都同意呢？总有一些封建的和反动的分子是反对一切改革的，另有一班人則主張政治、經济和社会的改革；而在这兩者之間，又有許多各种各样的集团。倘若一个小集团能够对于改革行使否决权，那末肯定地永远不会有任何改革实現。当統治者的政策是要設立幷鼓励这类集团的时候——虽然这类集团只代表人口中極其微小的一部分——那末就只有通过成功的革命才能实現改革。印度顯然有着許許多多封建而反动的集团，有些是土生的，有些是英國人制造和培养而成的。它們人数虽少，但是都有英國政府作后盾。

在伊斯蘭教徒中，除回教联盟以外，还出現了各色各样的組

織。比較有歷史和比較重要的組織之一是伊斯蘭教学者协会，它是由來自印度全國各处的担任宗教职务的人員和旧式学者所組織成的。这个組織在一般观点上是因襲保守并必然是富于宗教性的，但在政治上却是進步的，反对帝國主义的。在政治方面，它常和國民大会党合作，其中很多成員也是國民大会党的党員，并通过國民大会党的組織來發生作用。自由党是后來建立的，它的势力在旁遮普最大。它主要地代表着下層中產階級伊斯蘭教徒，对于某些特别区域中的群众也有相当的势力。穆民（主要是織工階級）人数虽然众多，而在伊斯蘭教徒中他們是最貧窮、最落后的，又軟弱，又組織得不好。他們对國民大会党很友好，而反对回教联盟。因为軟弱，所以他們避免政治行动。在孟加拉省有耕者（農民）协会。在國民大会党的日常工作和在它的反抗英國政府的許多比較積極的运动中，伊斯蘭教学者协会和自由党都經常与國民大会党合作，因此也受过痛苦。除口头冲突以外从不曾和英國当局發生过冲突的一个主要伊斯蘭教徒組織就是回教联盟；虽然經过以后种种变化和發展并且有了数量众多的人参加这个联盟，它也从不曾扔掉过它那上層階級的封建領導。

还有單独地但是十分含糊地組織起來的什叶派的伊斯蘭教徒，他們組織的目的主要是为了提出政治要求。在阿拉伯的早期伊斯蘭教中，一个关于繼承王位的殘酷紛爭引起了教派的分裂，兩个团体或宗派就因此產生——遜尼派和什叶派。那种爭論永远存在，至今还使这兩派分离，虽然这个分裂已不再有政治上的意义了。在印度和在伊斯蘭教各國，遜尼是多数派，在伊朗則不然，因为在伊朗什叶派是多数派。兩派間有时發生宗教上的冲突。在印度的这样一个什叶派組織是跟回教联盟分开的、不同的。它主張

由各派参加的联合选举制度。在回教联盟中也有許多杰出的什叶派人物。

所有上面許多和其他一些伊斯蘭教徒的組織（但不包括回教联盟在內）携手合作，發起了自由（阿薩德）伊斯蘭教徒大会，这是一种反对回教联盟的联合陣綫。它那極有代表性和極为成功的第一屆会議于一九四〇年在德里举行。

印度教中主要的一个教派自治組織是印度教大齋会，它是和回教联盟相对的一个組織，但沒有回教联盟那样的重要性。它的積極的教派自治性跟回教联盟一样，但它企圖用某些模糊的名詞來遮掩它那極为狹隘的观点，虽然它的观点更在于信仰复古主义而不大是進步的。特別不幸的是，它的領袖中有些人，正如回教联盟中某些領袖一样，肆意作猛烈而不負責任的謾駡。双方的肆意舌战是一种經常的刺激。它代替了实际行动。

回教联盟的教派自治态度在过去往往是执拗而不合理的；但是印度教大齋会的态度不合理也并不亞于联盟。旁遮普和信德的印度教少数派以及在旁遮普內占优势的錫克教集团往往存心妨碍并阻撓和解。英國人的政策就是鼓励和强調这些紛歧，并使教派自治組織重要起來以抵制國民大会党。

对于一个集团或党派的重要性，或总起來說，对于它在人民中势力的考驗，就是选举。在一九三七年印度大选中，印度教大齋会完全失敗了；什么地方都輪不到它。回教联盟略勝一籌，但整个說來它的表現也是可憐的，特別是在伊斯蘭教徒占优势的各省。在旁遮普和信德它完全失敗，在孟加拉它只獲得部分的成功。在西北边省，國民大会党后來組織了政府。在伊斯蘭教徒占少数的各省，整个說來，回教联盟得到了較大的成功，但是也有些独立的伊

斯蘭教团体和个别的伊斯蘭教徒被选为國民大会党議員。

于是一个为回教联盟反对國大党省政府和反对國民大会党本身組織的驚人运动就兴起了。日复一日地重复着說，那些省政府对于伊斯蘭教徒犯有“暴行”。那些省政府的廳長中也有伊斯蘭教徒，不过他們幷非回教联盟的成員。究竟这种“暴行”是些什么，通常都不講出來；或許是些与政府毫不相干的無足輕重的地方事件被歪曲誇大而已。有些不久都糾正了的某些部門的小錯誤也成了“暴行”。有时候完全捏造的毫無根据的控訴也被提出來了。甚至还發表了报告，內容荒謬，簡直与任何事实都不符。國大党省政府曾請那些提出控訴的人提供詳細情節以便調查，或是親自前來由省政府协助調查。可是沒有一个人利用这种提議，而那个反对的运动却繼續下去未加制止。一九四〇年初，就在國大党各廳長辞职后不久，当时的國民大会党主席普拉沙德博士曾致函默·艾·真納先生，幷發表了一个公开声明，邀請回教联盟將任何对國大党省政府的控訴提交联邦法院調查和判决。真納先生拒絕了这个提議，幷且指出可能有一个皇家調查团被派來处理此事。要指派任何这样一个調查团是沒有問題的，而只有英國政府才能够这样办。有几个曾在國大党省政府执政期內任职的英國省長宣称說，在对待少数派这个問題上，他們沒有見到过什么令人不滿意的事情。依照一九三五年的印度政府組織法，他們是被特别授权來保护少数派的，如果遇到有任何这种需要的話。

我对于希特勒取得政权后的納粹宣傳方法曾經作过一番細密的研究，我驚奇的發現在印度正有着極相类似的情形。一年后，在一九三八年，当捷克斯洛伐克正面臨着苏台德危机的时候，回教联盟的發言人就研究了納粹在那个地方所用的种种方法，幷且还对

它加以称道。他們將苏台德地区德國人的地位与印度的伊斯蘭教徒的地位相比。暴力行为和演說中及某些报紙中的煽动言論变得顯著了。一个國民大会党的伊斯蘭教徒廳長遇刺了，可是沒有一个回教联盟的領袖对此加以譴責；实际上，这件事是被寬恕了的。其他形态的暴力也时常出現了。

我为这种种發展和为公众生活水平的普遍降低而感到非常沮丧。暴力、粗鄙和不負責任的行为在增加之中，而且好像还受到回教联盟負責諸領袖的贊許。我曾致函这些領袖中的几个人，請求他們制止这种傾向，但是毫無結果。就國大党省政府而論，能把每一个少数派或别的集团拉过來，那顯然是对他們自己有利的；他們也曾尽力这样做过。真的，某些方面还有过抱怨，說國民大会党是犧牲别的集团而过份地偏爱伊斯蘭教徒。然而这不是一个关于那可以补救的某种特殊怨恨的問題，也不是一个对于任何事物作合理考慮的問題。在回教联盟的成員或同情者方面有着一种經常的运动，他們要伊斯蘭教徒群众相信某种可怕的事情正在發生，而國民大会党应負其責。这种可怕的事情究竟是什么，又似乎沒有人知道。但在所有这一切叫囂和咒駡的后面，肯定地必有一些道理的。不在这里就在别处。在补缺选举时所提出的口号是"伊斯蘭教在危机中"，而且要求投票人在神聖經典上宣誓投回教联盟候选人的票。

所有这一切对于伊斯蘭教徒群众有着确切的影响。然而使人驚奇的是还有那么多的人抗拒这种要求。在补缺选举中，联盟獲得了大部分的勝利，也有一些失敗；即使在他們獲勝的时候，也很有一小部分伊斯蘭教徒选举人投了反对票，这些人是較多地受了國大党農村計划的影响的。但是，在回教联盟的歷史上，它是第一

次獲得了群众支持，而开始發展为一个群众性的組織。我对于發生这种情形虽然很感到遺憾，但我也有点欢迎这种發展，因为我認为这可能会最后導致那种封建領導的改变，而比較進步的分子可以出头。到那时为止，眞正的困难在于伊斯蘭教徒在政治方面和社会方面的極端落后，使得他們易于受反动領袖的利用。

默·艾·眞納先生本人比回教联盟內他的大部分同事要進步一些。眞的，他是远勝过他們的，因此他就成了一个必不可少的領袖。在公开的演講台上，他承認他大不滿意于他同事們的机会主义和有时候他們那些更坏的缺点。他很知道伊斯蘭教徒中很大一部分進步的、無私的、勇敢的分子已經参加了國民大会党，而且和國民大会党一起工作。然而一种命运或事势的过程却將他投入了那些正是他所輕視的人中去了。他是他們的領袖，但是他只有將自己当作他們那套反动的思想意識的俘虜的时候，才能保持他們的团結。就这些意識形态說來，他并不是一个行不由己的俘虜，因为不管他外表是怎样地現代化，他是屬于一种几乎不懂現代政治思想或現代政治發展的那旧一代的人物。关于籠罩着今天世界的經济問題，他似乎完全無所知。第一次大战以來世界各处所發生过的許多驚人事件顯然对他沒有發生过影响。当國民大会党在政治上向前躍進的时候，他脫离了國民大会党。当國民大会党發展了一个經济的和群众的观点时，他和國民大会党的距离就更远了。但是眞納先生在思想意識上似乎还留在三十年前的那个老地方，或者还不如說更后退了，因为他現在对于印度的統一和民主都責难起來了。他曾說过："在那种西方民主政治的無意識的观念基礎上建立起來的任何政府組織都是不能存在下去的。"經过了很長的时間才使他認識到，在他以前相当長的一段生活中所主張的都是無

意識的东西了。

甚至在回教联盟中，真納先生也是一个孤独的人物，他和他最密切的一起工作的人們都保持着距离，廣泛地但是冷淡地被敬仰着，人們对他畏惧多而爱戴少。作为一个政客，他的才干是肯定的，但是由于某种原因，那种才干是和今日英國在印度統治的特殊情况緊緊的結合在一起的。作为一个律师一政客，作为一个策士，他是出色的，他以为在一个民族主义的印度和英國势力之間他占了一个举足輕重的地位。如果情况不同而他不得不面臨着一些真正的政治和經济問題的时候，他的才干能够对他有多大的帮助就很难說了。也許他自己对这点也抱有怀疑，虽然他对自己是自命不凡的。这也許可以說明为什么他內心会有那种反对变革而讓种种事情照旧進行的潜意識的想法，为什么他要避免和那些不完全同意他的人們討論并冷靜地考慮問題。他和目前这种式样配合得起來了；但是否他或任何别人对于一种新的式样也配合得起來就很难說了。什么热情在鼓动着他，为了什么目标他在斗爭？还是除了那种玩弄一个富于魅力的政治性棋局使他常有机会喊“將一軍”的消遣愉快之外，他就沒有什么主要的热情了嗎？他似乎对于國民大会党有着一种与年俱增的仇恨。他的嫌恶和不喜欢是很顯著的，可是他喜欢些什么呢？他虽然具备了那么多的力量和頑强性格，但他却是一个奇特的消極性的人物，对他的合適的标志最恰当的可能是一个“否”字。因此，想要了解他的積極方面的一切企圖都失敗了，沒有人能够抓得住他的这一方面。

自从英國統治印度以來，伊斯蘭教徒中只產生过很少的現代类型的突出的人物。他們曾產生过一些值得注意的人；但是，一般說來，这些人代表着旧文化旧傳統的繼續，不容易配合現代的發

展。这种不能与变化中的时代一起前進，不能使他們在文化方面和其他方面適应于新的环境，当然并不是由于任何內在的缺点。它是由于一定的歷史因素，是由于新的工業中產階級發展的迟緩以及伊斯蘭教徒过份封建的背景，这閉塞了發展的途徑并阻止了才智的解放。在孟加拉，伊斯蘭教徒的落后最为顯著，但顯然这是由于兩个原因：在英國統治的初期，他們的上層階級毀滅了；另一事实是極大部分都是些从久已失掉發展和進步机会的印度教中最低階層改教的人。在北部印度，那些有文化的上層階級伊斯蘭教徒为旧的傳統習慣和土地制度所束縛住了。近年來，那里有着一种顯著的改变，在印度伊斯蘭教徒中也有一个新兴的中等階級在迅速發展起來；但是，就是在目前，在科学和工業方面他們还是远落后于印度教徒和其他人們。印度教徒也很落后，有时甚至比伊斯蘭教徒更为頑固，更为傳統的思想方式和習俗所束縛；但是，尽管如此，他們在科学、工業和其他領域都曾產生了一些非常卓越的人物。小小的祆教徒集团也曾產生了一些現代工業中的出色領袖。我們很有趣的注意到：眞納先生的家族原來是印度教徒。

过去，在印度教徒和伊斯蘭教徒中，很多才智之士都加入政府的工作，因为那是一条最吸引人的开放着的道路。自从爭取自由的政治运动开展以后，那种吸引力已經减少，許多能干、热誠和勇敢的人都已被吸收到國民大会党里去了。这一來，很多最优秀的伊斯蘭教徒都加入了國民大会党。在最近几年，有些年輕伊斯蘭教徒还加入了社会党和共產党。除了热心的進步的人士以外，伊斯蘭教徒在領袖品質方面是非常低劣的，他們視政府工作为唯一的發迹途徑。眞納先生却是一个另外类型的人物。他能干、倔强，沒有許多其他的人那样易于为官職所誘惑的缺点。因此，他在回

教联盟中的地位就变得無与倫比，而能獲得为回教联盟中很多其他杰出人物所不能獲得的尊敬。不幸的是，他的倔强的性格阻止了他对于任何新思想的虚心接受，而且他在他自己組織中的那种不成問題的掌握力，使得他不能容忍自己組織中和别的組織中与他意見不同的人。他就是回教联盟。但就發生了一个問題：当回教联盟正在变成一个群众性組織的时候，这个具有过时思想的封建領導还能够維持多久呢？

当我任國民大会党主席的时候曾几度致函眞納先生，請他准确地告訴我們，他想要我們做些什么。我問他：联盟需要的是什么？它的明确目标又是什么？我也想知道联盟对于國大党省政府有什么憤懣的地方。我原來的意思是用通信來澄清一些問題，然后当面討論其中所引起的各种要点。眞納先生給我冗長的回信，但对我并無啓發。很意外地，他是怎样在避免告訴我——或是其他的人——他所需要的是甚么，联盟所憤懣的又是什么。我們屡次交換信件，可是他那些信中总是同样地空洞模糊，同样沒有結論，使我不得要領。这使我感到詫异并且使我毫無办法。眞納先生似乎一点也不願意作肯定的表示，并且根本不亟于獲得一个協議。

其后，甘地先生和我們当中其他的几个人曾几度会晤过眞納先生。他們談了好几个鐘点，但是从來沒有超出过初步階段。我們提議國民大会党和回教联盟的代表們应当会面并討論一切共同有关的問題。眞納先生却坚持在开会討論以前我們必須公开承認：回教联盟是印度伊斯蘭教徒的唯一有代表性的組織，而國民大会党应將它自己看作是一个純粹印度教的組織。这就產生了一种顯明的困难。我們当然認識到回教联盟的重要性，并且由于这点我們才向它打交道。但是我們又如何能够忽視國內的許多其他伊

斯蘭教組織呢？其中有些还是和我們有密切联系的。还有多数的伊斯蘭教徒是在國民大会党內而且是在我們的最高执行机構之中的。如果承認了眞納先生的主張，实际上就是意味着要將我們的伊斯蘭教徒老同事們从國民大会党里赶出去；并且宣布，國民大会党对于他們是享以閉門羹的。这就要改变國民大会党的基本性質，要將它从一个对一切人都公开的全國性的組織变为一个教派自治团体了。那对我們說來是一件不可想像的事。如果國民大会党还沒有存在的話，我們也不得不建立起一个对于每个印度人都公开的全國性組織的。

我們不能够理解眞納先生为什么要坚持这一点而拒絕討論任何其他的問題。再說，我們只能得出一个唯一的結論：他既不願得到任何协議，也不願有任何肯定的表示。他滿足于讓問題拖延下去，并用这种方式希望能够从英國政府方面得到更多的东西。

眞納先生的要求是根据他近來提出的一个新理論，他說印度是兩个民族組成的，就是印度教徒和伊斯蘭教徒。我不懂为什么只有兩个，因为，如果民族以宗教为根据的話，那末在印度就有很多的民族。兩兄弟之間，一个可能是印度教徒，而另一个是伊斯蘭教徒；这样他們就要屬于兩个不同的民族了。在印度大部分農村內，这样的兩个民族是在不同比例上存在着的。这些是沒有界限的民族；它們是相互交錯的。一个孟加拉的伊斯蘭教徒和一个孟加拉的印度教徒住在一起講着同样的語言，并且有着很相同的傳統和習慣，而是屬于不同的民族。所有这一切都很难理解；这好像是回到某种中世紀的理論上去了。民族究竟是怎样一种东西，这是很难下定义的。民族意識的基本特征可能是一种同屬一体和一致对外的感觉。就整个印度而論，这特征表現出了多少，可能是一个爭

論之点。甚至可能說，印度过去是一个多民族的國家發展起來的，而逐漸地獲得了民族意識。但是，所有这些都是理論上的抽象概念，与我們差不多沒有关系。今天，最强大的國家都是多民族的國家而同时又發展着一个民族意識，例如美國或苏联。

从眞納先生的“兩个民族”的理論發展出了巴基斯坦的概念，也就是割裂印度的概念。当然那样并沒有解决“兩个民族”的問題，因为它們是散布在全國的。可是它將一个形而上的概念具体化了。这又引起了許多贊成印度統一的人的强烈反应。通常說來，國家統一是一件当然的事情。只有在國家統一遭到反对或攻击或企圖把它分裂的时候，統一才眞的覚得可貴，而要保持統一的積極反应就發生了。所以，各种分裂的企圖有时实际上反倒会帮助將統一緊密地結合起來了。

在國民大会党和那些宗教自治組織的观点之間有着基本的分歧。后者主要是回教联盟和印度教中的一个相等的組織——印度教大齋会。这些教派自治組織虽在理論上拥护印度的独立，却更热心于为它們的各自集团要求保障和特别权益。为了这种特别权益，他們就不可避免地要仰望着英國政府，而这就使得他們避免和英國政府發生冲突。國民大会党的观点是那样地集中于爭取一个統一自主的印度，以致其他一切都是次要的了；而这就意味着和英國势力的無休無止的冲突和磨擦。國民大会党所代表的印度民族主义是反对英國帝國主义的。國民大会党还曾進一步地發展了農業的、經济的和社会的方案。不論是回教联盟或印度教大齋会都从未考慮过任何这样的問題或企圖拟訂一个方案。社会主义者和共產主义者当然密切地关心着这样的問題，并且有他們自己的方案，竭力想要把这些塞到國民大会党內，同时也在國民大会党外進行。

在國民大会党与那些宗教自治組織的政策和工作之間还有另一点顯著的不同。國民大会党除了在有运动时搞运动、有立法时干立法方面的活动之外，它最着重于在群众中的一定的建設性的活动。这些活动就在于：組織和發展農村工業，提高被压迫的各階級，以及后來的普及基本教育。農村工作中也包括衛生和某些簡單的医葯救济。为了進行这些活动，國民大会党除了在政治方面以外，又建立了一些个别的組織，吸收了成万的以全部时間進行工作的工作人員和更多的以部分时間進行工作的协助人員。这种溫和而非政治性的建設性工作即使在政治活动处于低潮时也在進行；但当政府和國民大会党公开冲突的时候，就連这种工作也被压制了。有些人曾怀疑过某些这类活动的經济方面的价值，但对于它們的社会方面的重要性是毫無疑問的。它們訓練出大批以全部时間來工作的工作人員，和群众保持着密切的接触，幷且在人民中產生了一种自助和自恃的精神。國民大会党的男女党員在工会和農業組織中也發揮了重要的作用，实际上很多这样的組織就是他們建立起來的。那个最大而又組織得最好的工会——阿麥达巴德紡織工業工会就是为國民大会党党員們所創立幷且和他們密切合作的。

所有这一切活动給予國民大会党一种为各教派自治組織所完全缺乏的坚实的背景。那些教派自治組織只是在偶然一时的激动方面或当选举的时候才發生作用。它們也缺乏那种國民大会党成員差不多經常面臨着的、永久存在着的冒險和要身受政府处分的危險的感覚。因此，野心家和机会主义者参加那些組織的傾向是非常大的。不过，有兩个伊斯蘭教組織——自由党和伊斯蘭教学者协会却很受到政府的鎮压，因为在政治方面，他們常常和國民大会

党走着同一路綫。

國民大会党不僅僅代表那随着新的資產階級成長而發展起來的印度民族主义者的要求，而且在相当大的程度上也代表着那無產階級对于社会改革的要求。特别是它所主張的革命性的農村改革。这有时就產生了國民大会党的內部矛盾，地主階級和大工業家虽常常傾向于民族主义，但是因为害怕社会主义的改革，就采取了旁观的态度。在國民大会党的內部，社会主义者和共產主义者都有他們的地位，并且能够影响大会的政策。那些教派自治組織，不論是印度教的或伊斯蘭教的，都和封建的与保守的分子密切地联系着，而反对任何革命性的社会改革。虽然宗教时常掩蔽了問題的爭点而眞正的冲突实在是于宗教毫無关系的，实質上这个冲突是存在于兩种人之間的，一种人主張民族的、民主的、社会的革命政策，另一种人則主張保存封建制度的殘余。危机到來的时候，后者就不可避免地要依靠旨在維持現狀的外國的支持。

第二次世界大战一开始，就引起了國內危机，召致了國大党的各省省政府的辞职。在辞职以前，國大党曾再一次試圖与眞納先生和回教联盟接近。眞納先生曾被邀請参加战事發生以后的國大党工作委員会的第一次会議。他未能参加这个会議，不过，后來我們会見了他，并企圖在当前的世界危机下商訂一种共同的政策。虽然沒有得到多少進展，但是我們仍然决定繼續会談。就在这个时候，國大党省政府因政治問題辞职了，这是与回教联盟或教派自治問題毫無关系的。但是眞納先生竟挑选了那个时刻來对國民大会党大肆攻击，并号召回教联盟在各省举行一个擺脫國民大会党的統治的"解放日"仪式。接着他又用非常失态的言辞來抨击國民大会党中的民族主义者的伊斯蘭教徒，尤其是对那位極受印度教徒

和伊斯蘭教徒同样尊重的國民大会党主席艾卜勒·凯拉姆·阿蕯德大毛拉。这个"解放日"勿寧說是一个失敗，在印度某些地方的伊斯蘭教徒中曾举行相反的示威。它徒然增加痛苦，并且使人深信眞納先生和在他領導下的回教联盟，一点都無意于与國民大会党取得任何协議，也無意于推進爭取印度自由的运动。他們寧願維持現狀。①

六 國家計划委員会

在將近一九三八年年終的时候，由于國民大会党的提議，一个國家計划委員会組織起來了。它是由十五个委員加上各省政府的代表和那些願与我們合作的土邦代表組成的。委員中有著名的实業家、金融家、經济学家、教授、科学家以及工会大会和鄉村工業协会的代表。那些非國大党的省政府（孟加拉、旁遮普和信德）和几个主要土邦（海得拉巴、賣索尔、巴罗达、特拉凡哥尔和波保尔）也都与委員会合作。在某种意义上，它是一个有顯著代表性的委員会，溝通了政治上的界限和印度官方与非官方之間高聳的障壁，除了印度政府沒有代表并且还采取了不合作态度之外。精明的大商人以及那些被称为理想家和空論家的人，还有社会主义者及親近共產主义的人士都一起在內。各省政府和土邦还派有工業部門的專家和領導人來參加。

① 在我寫完这本書后，我讀了一本曾在埃及和印度住过几年的加拿大学者威尔夫利德·康特威尔·斯密斯(Wilfrid Cantwell Smith)所著的書。这本書名"現代伊斯蘭教在印度——一个社会的分析"(Modern Islam in India—A Social Analysis)，拉合尔一九四三年版。它对于从一八五七年印度起义以來伊斯蘭教徒思想的發展作了一个有力的分析和細心的調查。他討論了从賽义德·艾罕默德·汗爵士的时代起的各种進步和反动，以及回教联盟的各方面。（原注）

那是一个具备不同类型人物的奇特的集合，像那样一种奇特的混合物將怎样会進行工作是弄不清楚的。我接受委員主席的职务并不是沒有犹豫和不安的；而那工作是合乎我心願的，我不能不參加。

我們到处都面臨着困难。那里沒有为眞正計划所需要的足够資料，也很少合用的統計数字。印度政府并無帮助。甚至各省省政府，虽然友好而合作，对于全印的計划也是似乎不怎样特别热心，而对我們的工作只是在冷淡地关心着。它們对它們自己的問題和麻煩已經够忙的了。委員会的產生原是由于國民大会党的發起，但其中國大党中的重要分子却將委員会看作是个弃兒，不知道它怎样会長得大起來，并且对于它未來的活动也頗为怀疑。大企業界肯定地感到担心并且还吹毛求疵，可能它們的参加是因为感到在委員会內能够比在会外更好地照顧它們自己的利益。

这也是很明顯的，任何內容廣泛的計划只能在那足够健强并且獲得民心足以在社会和經济組織中实施基本改革的一个自由的全國政府之下才能实現。因此，民族自由的獲得和外國控制的排除就成为計划的必要的先决条件了。还有很多其他的障碍——我們社会的落后、習俗慣例、傳統的看法等等——但不管怎样，这些都是不得不应付的。所以計划与其是为了現在，無寧說是为了那不可确知的未來，因此它还有着一种不現实的气氛。然而計划必須以現在为根据，而且我們也希望这个未來并不遙远。如果我們能够收集合用的資料，把它調和起來，制好了藍圖，那么我們就將为眞正而有效的未來計划做好了准备工作；同时也就給各省政府和土邦指出了它們所应進行并开發它們資源的方向。这种計划和設法將經济、社会和文化上的各种民族性的活动彼此配合起來的

尝試，对于我們自己和对于一般群众都有高度的教育价值。它使人們从他們狹隘的思想和行动的常軌中脫身出來，对各种問題在彼此的关系上去着想，并且在某种程度上还發展較廣大的合作的眼光。

計划委員会原來的目的曾經是促進工業化。“沒有工業化，一般的貧窮和失業、國防和經济革新等問題就都不能够解决。作为走向这样的工業化的一个步驟，一个內容廣泛的全國性方案应予拟就。这个方案应該規定發展基本重工業、中型工業和農村工業……”但是沒有一种計划能够忽視農業，農業是人民的主要依靠。同样重要的是那些社会公用事業。所以一样东西導致另外一样东西，不可能把任何一样东西孤立起來，或是在一方面發展而不在另一方面有相应的發展。我們在这个計划工作上想得越多，它的范圍和区域也就变得越大，直到它似乎包括了差不多每一种的活动。那并不意味着我們有意对于每一种东西都加以管制和組織；但是注意到差不多每一种的东西，即使在决定計划的一个特定部分的时候，我們也必須注意到每一件的事物。我对于这工作的心神向往增加起來了；而且我想，我們的委員会的其他委員們也是如此。但是同时某种含糊而不明确的想法也鑽進來了；我們傾向于渙散而沒有集中于計划的某些主要方面。这也造成了我們好几个小組委員会在工作上的拖拉，它們缺乏迫切之感和在規定期限內达到一定目标的意識。

照我們当时的組織情形，要我們全体都同意于任何基本的社会政策或社会組織的原則是不容易的。对于那种原則的抽象討論的任何尝試必然在一开头就会導致見解的基本紛歧，并且可能導致委員会的分裂。沒有这样一个指導性的政策是嚴重的缺点，可

是也沒有办法。我們決定要具体地而不是抽象地來考慮总的計划問題和每一个个别的問題，讓原則从这样的考慮中發展出來。概括說來，我們有兩条路可走：一条是消除利潤动机并强調公平分配的重要性的社会主义的道路；另一条是力圖尽可能地保持自由企業和利潤动机并且偏重于生產方面的大商業家的道路。在那些贊成迅速發展重工業的人們和那些希望將較多的注意力放在發展鄉間和農村工業方面以便吸收大量的失業者和半失業者的人們之間，看法也是不相同的。在最后的結論上，总还必然会有分歧。如果將一切可資利用的事实都搜集到，都調合好，明白記下共同之点并指出分歧的地方，那么即使有兩个或兩个以上的报告也沒有多大关系。在能够实施計划的时刻一到，那时的民主政府就得挑选采用那一个基本政策了。同时很多主要的准备工作可以做好，而問題的不同方面可以放在群众以及各省各土邦政府的面前加以討論。

很顯然，要是沒有某种确定的目标和社会方針，我們就不能够考慮任何問題，更不能考慮什么計划。那已經宣布的目标是要保証群众有一个適当的生活标准；換言之，就是要解脫人民的可怕的貧窮。經济学家曾估計过，每人每月的最低限度，以金錢來計算是从十五个盧比到二十五个盧比（这些都是战前的数字），和西方的标准相比这是很低的；可是在印度这已經意味着將当时的标准大大提高了。当时每人每年平均收入約略估計为六十五个盧比。这包括富人和窮人，城市居民和鄉村居民都在內。由于貧富間的懸殊和財富的集中于少数人手中，所以村民的平均收入估計还要少得多，可能每人每年只有三十个盧比左右。这些数字确切地証明了人民的可怕貧窮和群众的困苦情况。那里缺乏粮食、衣服、房屋以

及人类生存所需要的每一样其他必不可少的东西。要消除这种缺乏并保証每个人的最低限度的生活标准，國民收入就必須大大增加；而且在增加生產之外，还必須要有比較公平的財富分配。我們曾計算过，一个眞正進步的生活标准必須要將國家財富增加五倍或六倍。但对我們來說，这不是一蹴而躋的。我們的目标是在十年內增加二倍到三倍。

我們拟定了一个十年計划，各个不同时期以及經济生活的各个不同部門都有着控制数字。某些作为試驗性的标准也被提出來了：

(一)改善营养——一个成年工人的調合均衡的食物必須有二千四百至二千八百卡路里。

(二)改善衣着，从当时每人每年衣料十五碼左右的消費量增加到至少三十碼左右。

(三)房屋居住标准要达到每人至少一百平方英尺。

此外，还有些改進的指标必須想到：

(甲)增加農產品；

(乙)增加工業品；

(丙)減少失業；

(丁)增加每人收入；

(戊)扫除文盲；

(己)增加公用事業；

(庚)設立医療站，以每一千居民有一个医療站單位为基礎；

(辛)提高人民的平均寿命。

我們國家的目标，整个說來就是尽可能要做到自給自足。國

际貿易当然幷沒有被除外，但是我們迫切希望避免卷入帝國主义的經济的漩渦。我們既不願做一个帝國主义國家的犧牲品，也不願我們自己發展出这样的傾向。我們國家生產上第一个任务应該是去应付國內的粮食、原料和制成品的需要。剩余的產品幷不傾銷于國外，而是用以交換那些我們所需要的物品。將我們國家經济的基礎建筑在出口市場上是会導致和别的國家的冲突的，也会引起突然間的混乱，如果一旦那些市場对我們不开放的話。

所以，虽然我們幷不曾从一个明白規定的社会理論为出發点，我們的社会目标是足够淸楚的，而且提供了一个用以拟訂計划的共同基礎。这計划的实質大部分是調節和配合的工作。这一來，自由企業虽幷沒有被排斥，它的范圍却是嚴格地被限制了。至于國防工業，則是曾經决定必須归國家所有幷由國家管理。关于其他基本工業，大多数的人主張应該归國家所有，但是委員会中人数相当多的少数派認为只要由國家管理就足够了。不过，管理这些工業必須很嚴格。公用事業也經决定应該归國家的某些机关所有——或者是中央政府、省政府，或者是地方机关。曾有人建議过，像倫敦运輸局这类性質的机关可以管理公用事業。关于其他許多重要的和生活上必需的工業，沒有作出什么特别規定；但有一点是弄淸楚了的：就是这計划的性質，需要某种程度上的管制，而这程度將因工業情况而有所不同。

关于那些國有工業的代管問題，有人建議一般地以一个自主的公共信託組織为合適。这样的信託組織將保証公有公管，而同时又可以避免在直接民主管理下有时会不知不觉地產生的种种困难和缺乏效率。也有人建議以合作所有和合作管理用之于工業的。任何計划都应包含对于工業一切分支机構的發展作細密的審查以

及对于它所獲的進展作定期檢查。它也將意味着訓練許多为進一步擴大工業所需要的技術干部，而國家应号召各工業訓練这类的干部。

关于土地管理政策的一般原則被拟定出來了："耕地、礦山、掘石場、河流和森林都是各式样的國有財富，它們的所有权必須絕对屬于印度人民全体。"合作的原則应該应用到土地的开墾方面以發展集体農庄和合作農庄。虽則如此，但我們并沒有建議要排除、無論如何在开始时候并不排除農民在小土地上耕种；可是在过渡时期过去之后，沒有一个大地主——像塔魯克达和柴明达(都是大地主)等等这类型的居間人会被我們承認。这些階級所享有的利益和土地所有权应該逐漸地予以收買。國家应立即在可以耕种的荒地上創办集体農場。合作化的耕作可以和私有制或共有制联合起來。不同类型的農業都被允許有一定的發展余地；这样，有了較多的經驗，对某些特定的类型就可能比其他类型給予較多的鼓励。

我們，或者無論如何我們中間的一些人，都希望开展一种社会化的信用制度。如果不將銀行、保險業等國有化，至少它們应置于國家管理之下，这样可以走向國家調節資金和信用的道路。管理進出口貿易也是很適宜的。通过这种种手段，在很大程度上，國家管理制度就会实施于土地以及整个工業，虽然將依特殊的实例而各有不同，并且在有限范圍內私人的進取精神也还准許繼續存在。

这样，通过对許多特別問題的探討，漸漸地我們就發展了我們的社会目标和社会政策。这些目标和政策是有破綻的，有时含糊并且甚至有些矛盾；远非一个在理論上算是完善的計划。但我对于我們虽然有些不調和的分子在委員会內而仍能达成很大程度上的一致是感到愉快而驚奇的。那些大企業的分子是一个最大的孤

立集团，这集团对于許多事情，特别是金融上和商業上的看法，肯定地是保守的。然而我們对于迅速進步的要求和只有这样才能够解决我們的貧窮和失業問題的信心是如此地强烈，使得我們大家都不得不抛弃了我們的常規而被迫在新的路綫上去考慮。我們避免了从理論上去認識；对于每一实际問題又都从它比較大的前后关系上去观察，这就不可避免地使得我們走向一个特定的方向了。对我來說，这計划委員会委員們的合作精神是一种安慰和滿足，因为我發現这和政治上的爭吵与冲突是一个愉快的对照。我們知道我們有許多分歧，可是我們总竭力設法，并且在討論了每一个观点之后，常常成功地达到一个为我們全体或我們大多数所接受的完整的結論。

照我們組織的情况，不僅是就我們的委員会而且就印度的較大領域而論，当时我們是不能够作出像社会主义那样的計划的。可是我看得很清楚：我們的計划照它的發展看來是不可避免地会引導我們走向建立起一些社会主义結構的基礎的。它在限制着社会上的貪得無厭的因素，消除發展途徑上的很多障碍，并因此就導向一个迅速擴展的社会的結構。这是以普通人的利益作为計划的基礎的，要大大地提高他們的标准，給他們以發展的机会，并且解放出大量潛在的天才和能力。所有这一切都要在民主自由的范疇中，并与那些平常反对社会主义学說的集团中的至少一部分人在很大程度上合作的情形下來試圖完成的。这种合作在我看來是有价值的，即使它包含着要將計划的某些方面降低或削弱。可能我是太乐观了。但只要在正确的方向走一大步，我認为这种改变过程中所包含的动力本身就將促進進一步的適应和發展。如果冲突眞是不可避免的，那就只好毅然承当。但如果能够避免或減少的話，那

顯然是有益的。特別是因为在政治范圍內对我們說來已經有了足够的冲突，而在將來很可能还有不穩定的情況。因此对于一个計划的普遍同意是大有价値的。根据某种理想主义者的观念來制定藍圖，那是够容易的。但是，要为那藍圖取得完滿实行任何計划所必要的普遍的同意和贊成，那就远較困难了。

虽然計划不可避免地要引起很多的監督管理和調整配合，并且也会多少干涉到个人的自由，但事实上，在今日印度的結構內，它却会導致自由的大大增長。我們不能再丧失一点自由了，我們只有增進自由。如果我們坚持民主國家的組織并且鼓励合作企業，那么关于过份組織化和权力集中的許多危險是可以避免的。

在我們最初几次会議中，我們拟出了一个龐大的問題表格發給各个政府、公共团体、大学、商会、工会和研究机关等等。还指派了二十九个小組委員会去对許多特殊問題進行調查和报告。其中八个小組委員会是关于農業問題的；有几个是关于工業的；五个是关于商業和金融的；兩个是关于运輸的；兩个是关于教育的；兩个是关于公共福利的；兩个是关于人口关系的；一个是关于妇女在計划經济中的地位的。这些小組委員会共有三百五十名委員，有些是跨会的委員。大部分委員都是在他們業务中的專家或老手——商人，省政府的、土邦政府的、市政府的职員，大学教授或講师，技術人員，科学家，工会人員和警务工作人員。这样我們就搜罗到了國內的許多才干合用的人了。只有一种人，即使他們个人要和我們合作也不被允許，那就是印度政府的官吏和职員。有这样多人参加了我們的工作，在很多方面是有帮助的。我們可以利用他們的專門知識和經驗，他們也被引導和更廣泛的問題联系起來去考慮他們的專門業务。它还使得全國对于計划發生更大的兴趣。但是，

这样多的人数也有不利之处，因为許多很忙的人分散在廣大的全國各地，他們必須要不断会面，这就不可避免地会有延誤。

和这样多的在國务活动的所有部門的才智和热忱的人們的接触，使我的精神为之一振；这些接触也大大地使我獲得了教益。我們的工作方式是由每一个小組委員会先作出一个臨时报告，由計划委員会加以考慮——不論是予以核准或予以部分批判；然后連同計划委員会意見送回小組委員会。于是小組委員会提出一个最后报告，才从这里面產生出我們对于特定問題的决定。我們还不断的設法將每一个問題上的决定和其他問題上所得到的决定互相配合。在所有各項最后报告都經过这样的考慮和处理之后，計划委員会还要从整个問題的廣大面和复雜性再予以复查，并从中作出它自己的內容廣泛的报告，各小組委員会的报告就作为該报告的附件。事实上，在我們考慮各小組委員会的报告的时候，那个最后报告已經逐漸在具体化了。

我們也有过使人憤懣的許多拖延，主要是由于有些小組委員会不遵守給它們規定的时間表；但就整个說來，我們獲得了良好的進展，完成了很多的工作。关于教育方面，有过兩个有趣的决定。我們建議要規定出男女学生在每一教育階段的一定的健康标准。我們也建議实行一个强迫性的社会或劳动服务制度，使每一个男女青年在十八歲至二十二歲間，献出他或她的生命中的一年功夫來为國家事業工作，其中包括農業、工業、公用事業以及各种公共工程事業。除有身体或精神殘疾者外，沒有一个人能免除的。

当一九三九年九月第二次世界大战爆發的时候，曾有人建議國家計划委員会应停止它的活动。十一月，各省的國大党省政府辞职了，这就增加了我們的困难，因为在各省省長的專制統治之

下，我們的工作是沒有人关心的。商人們为了要从战爭必需的物資中賺錢，他們比以前更忙，对于計划已經不太感到兴趣了。局勢一天一天地在变化。可是我們决定繼續下去，而且还觉得战爭使得我們的工作甚至更加必要了。進一步的工業化旣是必然的結果，那末我們已經做过的和正在進行中的工作在这方面是有很大帮助的。当时我們是在处理我們的小組委員会关于机械工業、运輸業、化学工業和制造工業的报告，从战爭的角度來看，这些都是屬于最重要的事業。可是政府对于我們的工作不感兴趣，并且事实上还以非常厭惡的眼光來对待着。在战爭的最初几个月，所謂“奇怪的战爭”时期，它們的政策并不是鼓励印度工業的發展。其后事勢的压力迫使它們在印度購買了許多它們所必需的物資，但是，即使如此，它們还不批准在印度創办任何重工業。这种不批准实际上就意味着禁止，因为沒有政府批准，沒有一部机器是能够輸入的。

計划委員会繼續它的工作，并且对各小組委員会的报告差不多快要处理完畢了。我們准备將所剩下一些少許工作結束之后就着手考慮我們自己的那內容廣泛的报告。可是，在一九四〇年十月，我就被逮捕并被判了長期徒刑。計划委員会和小組委員会的若干其他委員也被捕并判刑。我曾迫切地希望計划委員会繼續工作下去，我曾請求那些沒有被捕的同僚这样做。可是他們不願在我缺席的时候在委員会內工作。我曾努力想把計划委員会的文件和报告拿進監獄里面，以便我可以研究并准备一个报告草案。但是印度政府对这工作加以干涉并制止。这种文件都不准交給我，而且有关这种工作的会晤也被禁止。

这样，國家計划委員会变得毫無生气了，我却在監獄中消磨我的歲月。所有我們已經做了的工作——虽然不完备——原來能够

很有益地用在战爭目的上的，却在我的办公室內束之高閣了。一九四一年十二月，我曾被釋放，在監獄外留了几个月。但那个时期，对我以及对別人來說，都是十分兴奋。一切新的情况都發生了，太平洋战爭已起，印度有被侵襲的威脅，除非政治局势明朗化起來，那时要重理旧緒并继續計划委員会未完成的工作是不可能的。而且不久我又回到獄中來了。

七 國民大会党与工業。大工業与農村工業

在甘地先生領導之下，國民大会党一直主張農村工業的复兴，特別是手工紡紗和手工織布。但是，國民大会党从來也不反对大工業的發展，只要有机会，在議会或其他地方它总是鼓励着这种發展。各國大党省政府对此也很热心。在二十年代塔塔鋼鉄公司曾遭遇着困难；主要是由于國民大会党党团在中央議会的坚持才使得政府予以援助，使該厂渡过了难关。关于發展印度造船業和印度航業，長期以來它曾經是民族主义者的主張和政府間所激烈爭执的問題。國民大会党和所有印度其他各方面的意見一样，都亟于希望給印度航業以种种帮助，而政府却同样地亟于保护势力雄厚的英國航業公司的特权利益。这样，由于官方的歧視，印度航業就無法發展了，尽管它具有着資金、技術和管理的能力可供使用。这类的歧視只要遇到任何与英國工商業或金融業利益有关系的时候就發生它的作用。

那个巨大的联合企業帝國化学工業公司① 曾一再以牺牲印度的工業而得到好处。几年以前这个公司得到了开發旁遮普省的礦

① 帝國化学工業公司（The Imperial Chemical Industry），在中國称为“卜內門洋行”。——譯者

產等等的長期租賃权。据我所知，这合同的条款并未公布，大概是認为从“公共利益”的观点看來有所不便的原故。

各國大党省政府亟于想發展强力酒精工業。从許多观点上看來这是需要的，尤其在联合省和比哈尔兩省更有另外一个理由。在那里有許多糖厂生產着大量的副產品——糖蜜，这在当时一直是視为廢料的。有人建議利用它來生產强力酒精。制造的方法是很簡單的，也沒有什么困难，只不过它將影响到亞細亞火油公司和緬甸石油公司的联合組織的利益。印度政府却袒护这个組織的利益，不允許强力酒精的制造。一直到第二次世界大战的第三年，在緬甸陷落、石油和汽油的供应被截断之后，才認識到强力酒精是必要的，而且必須在印度生產。关于这一点，美國的格拉第考察团在一九四二年曾極力主張过。

國民大会党就是这样始終主張印度工業化，同时也重視農村工業的發展，而且为了这事努力着。是否在这兩种做法之間存在着矛盾呢？可能是在兩者的重視程度上有所不同，可能是以前在印度被忽視的关于某些人的和經济的因素得到認識了。印度的工業界人士以及支持他們的政界人士过份的从十九世紀欧洲的資本主义工業發展的事实着想，而忽略了它在二十世紀暴露出來的有害的后果。在印度，由于正常的發展曾被阻碍达一百年之久，这些后果可能要更为廣泛深入。在当时的經济制度下，印度所創立的一些中等規模的工業不僅沒有能够吸收劳动力，反而造成了更多的失業。虽然一方面資金是積累了，但另一方面貧困和失業也增加了。在一种不同的制度下，側重于大規模的能吸收劳动力的工業并有計划地加以發展，那末这样的情形是很可能避免掉的。

廣大群众日益貧困的这一事实强有力地影响了甘地。我想这

是眞的，他的一般的人生观与所謂的近代观点有着基本上的不同。他并不恋慕那以牺牲精神和道德的价值为代价的不断提高的生活水平和奢侈享受之增長。他不贊成舒服的生活；在他看來，正当的生活方式就是艰苦的方式，爱好奢侈就会導致邪惡和道德淪亡。最使他震驚的是貧富之間的廣大鴻溝以及他們之間的生活方式和發展机会的巨大差别。为了他个人的和心理上的滿足，他跨过了这道鴻溝走到窮人的一边。除了只做一些窮人自己也能够办得到的改良以外，他采用了他們的生活方式、他們的衣服或者缺乏衣服。在他看來，少数富有的人和为貧困打击着的廣大群众之間所以存在着这样巨大的差别是由于兩个主要原因：外國統治和随之而來的剝削，以及因大型机器而具体化了的西方資本主义工業文明。他对这兩者都表示厭惡。他以怀念的心情追憶到古代那自治的、差可自給的農村公社；在那里生產、分配与消費之間保持着一种自动的平衡；政治或經济力量分散各处而不是像今日的集中；那里存在着一种簡單的民主制度；貧富之分不甚顯著；沒有大城市的那些罪惡，人們和生活源泉的大地相接触着，呼吸着廣大空間的新鮮气息。

他与許多其他人之間对于生活意义的本身有这样基本上不相同的观点，而这不同点也就使他的言論和他的行动都染上了色彩。他那經常生动而有力的言論是从歷代的宗教和道德教义中獲得啓發的，主要是从印度，但也有从其他國家方面獲得的。道德标准必須是压倒一切的；永远不可为达到目的而不擇手段，否則，个人和种族必遭滅亡。

可是他并不是一个生活在自造的某些幻境中而脫离了生活和生活問題的夢想家。他出身于古甲拉特人，那具有健全判断力的

商人之家，幷且他对于一般的印度農村和生活情况具有無比的知識。从这种親身体驗中，才引出了他的紡車計划和農村工業計划。如果要对大量失業者或部分失業者加以即时的救济，如果要把那傳遍印度幷麻痹着廣大群众的腐败墮落加以制止，如果要把農民的水平——那怕是怎样少地——一齐加以提高，如果要教育他們懂得自恃而不要像被遺弃的人那样妄想等待别人來救济，如果这一切都应当做而又沒有多少資金的話，那末好像是沒有其他办法的。除了外國統治和剝削所固有的弊病以及缺乏發动和推進大規模改革的自由外，印度的問題是資金短絀和劳动力的充斥——也就是如何利用那被浪費的劳动力，那种不生產任何东西的人力問題。有人在愚蠢地將人力和机器力量來作比較，当然，一架大机器能够勝任千人或万人的工作。但是，如果那一万人懶惰地坐着不动或是在挨着餓，那末采用那种机器对于社会幷無好处，除非是从可以看到社会情况改变的远景中來看問題。假如大机器根本就不存在，那末不会發生比較的問題；从个人和國家的观点來看，利用人力來進行生產是絕对有益的。利用人力和最大規模地利用机器之間幷沒有必然的矛盾，假如那些机器主要是用來吸收劳动力而不是用來制造更多失業的話。

將印度与西方面積小而工業高度發展的國家、或与面積大而人口較稀少的國家例如苏联和美國來作比較，是容易令人引起誤解的。在西欧，工業化的过程已經有了一百年，人口的消長慢慢地已經有了適当的配合；初期人口在迅速地增加，然后穩定下來，而現在正在下降之中。在美國和苏联，它們拥有廣大的土地和少量的——虽然正在增加着——人口。那里絕对需要拖拉机來为農業开發土地。但在人烟稠密的恒河流域，拖拉机是否同等地必要就

不十分明顯了，因为在这里極大多数人民是單靠土地生存的。此外还發生着其他的問題，正如甚至在美國也曾發生过的一样。在印度，農業已進行了几千年，土壤已被利用到了最高限度。假如用拖拉机來深深地攪动土壤，是否会使它变得貧瘠并發生水土流失呢?过去在印度修筑鉄路和为了这目的筑起高高的堤防的时候，却沒有注意到國內水流的自然排泄。这些堤防妨碍了水流排泄系統，結果我們就有一而再再而三并且日趋嚴重的水灾，水土流失，瘧疾也蔓延起來了。

我是極端贊成拖拉机和大型机器的；而且我深信，为了減輕对土地的压力，为了向貧窮作斗爭，为了提高生活水准，为了保衛國家以及其他种种目标，印度的迅速工業化是必要的。但我也同样地深信必須有最縝密的計划与配合，才能獲得工業化的充分利益而避免它的許多危害。这种計划在一切發展曾被阻撓过的像中國和印度那样具有着它們自己坚强傳統的國家都是必要的。

在中國我曾大大地被工業合作运动引起兴趣——我覺得这样的运动对印度是特別適用。它適合于印度的背景，給予小型工業以民主的基礎和發展合作的習慣。它可以被用來配合大工業。必須記住，不論重工業在印度可能是如何地飛速發展，小型的和農村的工業仍有極廣闊的發展余地。甚至在苏联，所有人兼生產者的合作社也曾在工業發展过程中起过重要的作用。

电力使用的增加促進了小型工業的發展，使它在經济上有可能与大型工業競爭。同时也有一种正在滋長着的工業分散的主張，甚至亨利·福特也曾經提倡过。科学家們正在指出那些由于生活在大工業城市而不与大地接触所引起的心理学和生物学方面的危險。有些人甚至宣称人类的生存必須回到大地和農村。可慶

幸的是現在科学已經有可能使人口散居并仍可以接近土地，而且同时又享受着近代文明和文化的一切快乐舒適。

但不管怎样，我們近几十年來在印度所面臨的問題是：如何在目前的环境中，并在被异國人統治及其附帶的特权利益所限制的条件下來减輕群众的貧困，并在他們当中培养出一种自恃的精神。在任何时期談到提倡發展農村工業都有很多的爭論；但在我們所处的那种局势下，肯定地这是我們所能作的最切实际的事情。所采用的方法可能不是頂好或不是頂合適的。問題是龐大、艰巨而錯綜复雜的，而且我們还得时常面臨着政府的鎮压。我們必須逐步地从試驗与錯誤的过程中來学習。我以为我們应該一开始就鼓励合作社的建立，并着重依靠專家們的技術和科学知識來改進適合農家和農村的小型机器。这个合作的原則現正在这些組織里被采用着。

經济学者G.D.H.柯尔曾說过："甘地的發展家庭織布工業运动并不僅僅是一种复古狂热的奇想，而且是减輕貧困、提高農村生活的一种实际可行的尝試。"毫無疑問，它是这样的，而且还不止此。它促使印度以人道主义的原則去考慮貧苦的農民，去体会在少数城市的燦爛外表后面所存在的困苦和貧窮的泥沼，去掌握住一項基本的事实，那就是印度的進步与自由的眞正衡量并不在于創造一些百万富翁和生意兴隆的律师以及类似的人物，也不在于設立一些諮詢机关和会議机关，而是在于農民地位和生活情况的改变。英國人已經在印度建立了一个新的种姓或階級（受英國教育的階級），这階級生活在它自己的天地里面，脫离廣大群众，而且即使在抗議的时候也总是傾向着他們的統治者的。甘地在一定程度內溝通了这个界限，并迫使这些人轉过他們的头來面向自己的同胞。

甘地先生对使用机器的态度似乎經歷过逐步的改变。他說道："我所反对的是对机器的瘋狂，而不是机器的本身。""如果我們在每一个農村家庭中都有了电，我不在乎農民用电來使用他們的器械和工具的。"在他看來，至少在今天的环境下，大型机器似乎不可避免地將要造成权势与財富的集中："我認为以使用机器來达到集中权势与財富于少数人手中的目的，是一种罪惡和不公平的事情。而今日机器就是这样來使用的。"他甚至也承認有很多种重工業和大規模基本工業以及公用事業是必要的，假使它們是由國家經营并且不妨碍他所認为重要的某些農村工業。提到他自己的建議时，他說道："如果不是建立在經济平等的坚强基礎上，这整个計划將是一个沙灘上的建筑物。"

所以，甚至那些热心提倡農村工業和小型工業的人們也承認那大規模工業在一定范圍內是必要的，而且是必然的；只是他們想尽可能地加以限制而已。从表面看來，那么这就成为一个兩种生產和經济的形式中間的畸重畸輕与配合的問題。几乎是不能有什么爭辯的，在現代世界組織中，即使在國际相互依賴的形式下，沒有一个國家能够有政治和經济上的独立自主，除非它是高度的工業化而且把它的动力資源發展到了最大限度。如果它在差不多生活的各方面不借助于近代技術，它就不可能达到或維持高度的生活水平，也不可能消滅貧窮。一个工業落后的國家將繼續地使國际局势失去均衡，助長一些比較發达的國家的侵略傾向。即使它保持政治上的独立，也不过是有名無实的，而經济上的控制將要落到別人手中。这种控制不可避免地会推翻它为了要追求自己的人生观而努力想保持的那种小規模的經济。所以，主要从農村和小工業的基礎上來建立一个國家的經济是注定要失敗的。它旣不能

解决國家的一些基本問題或者保持自由，也不適合于世界的組織形式，除非是作为一个殖民地附屬國。

是否有可能在一个國家內存在着兩种完全不同的經济，一种以大型机器和工業化为基礎而另一种主要以農村工業为基礎呢？这几乎是不可想像的，因为其中一种必然会压倒另一种；而且毫無疑問，如果不是被强迫阻止这样作的話，大型机器將獲勝利。因此，这不僅僅是兩个类型的生產与經济間如何配合的問題。其中一种必定要居于領導和首要地位，而以另一种來补充，尽可能地配合進去。以今日最新的技術成就为基礎的經济一定是居領導地位。如果技術上需要大型机器，正如現在的一般情形一样，那末不管它的一切复雜情形和后果怎样，大型机器必須采用。只要在技術上可能將生產分散时，那是值得做的。但是無論如何，必須使用最新的技術，否則沿用陈旧而过时的生產方法，除了作为一个臨时性的过渡办法外，就將阻撓增長和發展。

在这全世界以及世界局势所面对的顯著事实業已决定贊成大規模工業的时候，任何关于小規模和大規模工業优劣問題的爭論現在看來似乎是毫不相干的。甚至在印度，这些事实本身也已經作出了那样的决定。沒有一个人怀疑印度將要在最近的將來迅速地工業化。它已經在这方面走了好一段路。关于無限制和無計划的工業化的害处在今天大家已經都很認識到了。至于这些害处是否一定伴随大工業而來，或是从大工業背后的社会經济組織中產生出來，那是另外一个問題。如果經济組織对这些害处应負主要的責任，那么我們就应当着手去改变那个組織，而不是去埋怨那个必然的而且是有益的技術發展。

眞正的問題不是一个把各种不相調和的生產因素和生產方式

作数量上的調整和平衡的問題，而是要从性質上轉变到某些不同的新东西，从而發生各种社会上的影响。这种質变在經济和政治方面是重要的，但在社会和心理方面也同等地重要。特别是在印度，我們曾長时期來固执于旧时的各式各样的思想与行动，所以用新的体驗、新的方法來導致新的概念和新的眼界尤为必要。这样，我們將改变我們生活的靜止不动的特性而使它生动活潑起來，而且我們的心智也將变得積極而大胆起來了。新的局势導致新的体驗，因为人們不得不动腦筋來应付新的情况，來使他自己適应那变化中的环境。

現在人們很認識到兒童教育应該与工藝或手工活动作密切地結合了。这样腦筋会受到激动而腦与手的活动就会协調一致。同样，在發育中的男女兒童的腦筋也会被机器所激动。腦筋受着机器的冲击發达起來——当然是在合理的条件下，而不是作为一个在工厂里被剝削的和不幸的工人來說——从而开展新的眼界。簡單的科学实驗，窺視顯微鏡，对自然界日常現象的解釋，都会帶來一連串的兴奋。对某些生命过程的了解，以及進行实驗和尋出它原因的願望，会代替那种信賴呆板成語和陈旧的公式的。自信力和合作的精神將油然而生，而那种因过去时代的毒害而發生的挫敗情緒減少了。一个以不断变化和前進的机械技術为基礎的文明可以达到这点。这样的文明和旧式的文明相比較是一种顯著的变化，几乎是突变，而这是与近代工業化有密切关系的。不可免地它会產生一些新問題、新困难，但是它也指出了克服它們的方法。

我对教育中的文学方面有些偏爱，我很景仰古典文学。但我确信，对所有的男女青年說來，在物理学、化学、尤其在生物学以及在科学的实际应用方面，某些基本的科学訓練是必要的。只有这

样，他們才能了解和適应近代的世界，并且，至少在某种程度內，發展一种科学的性格。科学和近代技術的高度成就是足以驚人的——無疑地在最近的將來还要改進——其驚人之处在于科学用具的絕頂灵巧；在于机器的驚人地精密而又非常有力；在于所有这些都是科学的勇敢探討和它的实际应用中所取得的成果；在于对自然界引人入勝的內部及其程序的窺探；在于通过了無数科学工作者而造成的科学范圍的包罗万象；在于思想和实踐的領域；而最重要的是在于这一个事实：所有这一切都是从人的腦海中想出來的。

八　政府阻碍了工業發展。战时生產是正常生產的轉变

在印度的重工業过去是以詹姆奢德城的塔塔鋼鉄公司为代表的。此外并無这种企業，其他的机械工厂实际只是些装配厂。由于政府政策关系，甚至連塔塔公司的發展也是緩慢的。在第一次世界大战时，火車的机車、客車和貨車都感缺乏，塔塔公司就决定制造机車；我想它为了这个目的，它曾从國外輸入了机器。但当战爭結束的时候，印度政府和鉄道部——它是中央政府的一部門——决定繼續購買英國制的机車。很顯然，机車是沒有私人市場的，因为所有鉄路都被政府所控制或为英國公司所有。这样，塔塔公司就不得不放弃制造机車的企圖。

如果印度要在工業或其他方面求發展，它的三个基本条件是：巨大机械工程与机器制造工業、科学研究的机关和电力。这些必須作为一切計划的基本，而國家計划委員会也曾对此加以最大的重視。我們对于这三項都感缺乏，而在工業的擴充中也时常發生

障碍。一个進步的政策本來可以很快地消除这种障碍的，但政府的政策与此相反，顯然是要阻止重工業在印度發展的。甚至在第二次世界大战爆發的时候，必要的机器仍不許進口；后來則以船舶缺乏作为借口。在印度旣不缺乏資金也不缺乏熟練的人才，而只是缺乏机器，工業家們也正在为此喧嚷不休。如果当时給它一个机会來輸入机器，不僅印度的經济地位会有極大的改善，而且在远东各战場的整个面貌也可能改观。有許多通常必須經空运、花費很大而且在重大困难条件下运進的主要物品本是能够在印度制造的。印度实在可以成为中國和东方的兵工厂，它的工業發展是可能与加拿大和澳大利亞抗衡的。但是尽管由于战爭局势的迫切需要，英國工業的未來需要总是随时被念念不忘的，認为將印度的任何可以在战后年代与英國工業競爭的工業發展起來都是不適当的。这已經不是什么秘密的政策；英國的报章雜志曾公开地表明这种意見，在印度也曾不断地提到过这一点，并且也不断地被抗議过。

詹姆奢德闍·塔塔这位具有远大眼光的塔塔公司創办人，有足够的先見在班加罗尔地方創立了印度科学研究所。这研究所是印度只有極少数的同样組織之一，其他的是些政府所設的、目标有限的机关。在美國和苏联，在廣大的科学和工業的研究園地里建立了几千个研究所、学院和特别試驗站，而在印度除掉在班加罗尔研究所以及一些大学內所做的工作以外，这种工作几乎完全被忽略了。在第二次世界大战爆發后不久，关于科学研究曾經一度受到大力鼓励；范圍虽然有限，还是產生了良好的成績。

当造船業和机車制造業受到挫折和阻挠的同时，一个建立汽車工業的計划也被粉碎了。在第二次世界大战的前几年，建立汽

車工厂的准备工作已經开始，一切都是一个有名的美國汽車公司合作拟就的。几个裝配工場已經在印度开工。当时計划在印度制造一切零件，幷以印度的資本由印度人管理和雇用印度人員。經与該美國公司商妥可以用他們的專利权，幷且在开办初期，还可以利用他們熟練的技術方面的監督。当时由國大党执政的孟買省政府曾允予以多方帮助。計划委員会对此特別感到兴趣。事实上，一切事情都就緒了，只待把机器輸入。但印度事务大臣却不贊成，幷下令禁止机器輸入。据他說："現在任何設立这种工業的企圖都会把战爭更为迫切需要的人力和机器轉移到別的方面去了。"当时还是战爭剛开始的几个月，就是在所謂的"奇怪的战爭"时期。有人指出那时劳动力、甚至于熟練工人都極为充斥，事实上他們是空閑着。战爭需要也是一个很奇怪的理由，因为那种需要本身就要求有汽車运輸。但是坐在倫敦有最后决定权的当局印度事务大臣对这些意見却無动于衷。还听說，另一个相与競爭的强有力的美國汽車公司也不贊成在别人主持下在印度开办一个汽車制造工業。

运輸在印度变成了战时主要問題之一。卡車、石油、机車、貨車、甚至燃煤均感缺乏。差不多所有的这些困难原都可以比較容易解决的，如果那些在战前为印度提出的建議沒有被推翻的話。机車、貨車、卡車、以及裝甲車輛就都可能在印度制造出來了，强力酒精也可能大大地有助于减輕石油缺乏的緊張情况。至于燃煤，在印度幷不缺乏；它的蘊藏量非常丰富，只是开發極少而已。尽管需要增加了，但在战爭时期中，煤的產量实际上反而下降。煤礦中的条件是如此之坏，而且工資如此之低，使得工人都不感兴趣。最后，女工在地下工作的禁令也取消了，因为按那样的工資还可以招

得到妇女。至于如何去檢查煤礦工業，改善它的条件和工資以便使工人們發生兴趣，就沒有作过任何努力。由于燃煤的缺乏，工業的進展大大地受到影响，甚至現存的工厂也不得不停工。

好几百輛机車和好几千節鉄路客車从印度运往中东，这就增加了印度的运輸困难。甚至某些地方的鉄路軌道也被拆起轉运到他处了。这些事情都是漫不經心地、毫不顧及未來后果地在干着，实在駭人听聞。計划与預見是完全沒有的，枝枝節節地解决了一个問題，立刻就引起了更嚴重的問題。

在一九三九年末或一九四〇年初曾經企圖在印度建立飛机制造工業。再一次，一切都和一个美國公司接洽好了，緊急电报發給了印度政府和駐印陸軍总部請求核准。但是沒有回音。經过多次催促，回音來了，不同意这个計划。既然你們可以在英國和美國去購買，为什么要在印度制造飛机呢？

在战前的日子里，大量的藥品和痘苗一向是从德國运到印度來的。战爭使它停頓了。有人立刻提議有些比較重要的藥品和痘苗可以在印度制造。这本可以很容易地在某些政府所設的研究机关中進行的。印度政府不同意，并指出，所有必要藥品可向帝國化学工業公司采办。当有人指出，同样的物品在印度生產，成本可以大大减低，并且可供軍事及一般民用而不致于有私人漁利情事。最高当局極为震怒，認为这是以卑劣的想法來对待國家的政策。据說："政府不是一个商業机关！"

政府不是商業机关①，这个巨大的联合企業在印度被賦与了种种的便利。就是沒有那些便利，由于它具有如此雄厚的資源，除

① 按一九四六年紐約版，此处尚有兩句："但非常关心商業机关，其中之一就是帝國化学工業公司。"——譯者

了塔塔公司在某种程度上可与相比外，沒有其他印度公司可以同它競爭。除了那些便利以外，它背后还有在印度和英國的有力支持。在交卸了印度总督职务几个月之后林里資哥勛爵就以帝國化学工業公司董事的新身份出現了。①

一九四二年十二月林里資哥勛爵以总督的身份宣称："在物資供应的范圍內我們有了巨大的成就。印度作出了具有顯著的重要性的和有价值的貢献……在战爭的最初六个月中已訂立的合同价值接近二億九千万盧比。以后几个月从一九四二年四月至十月是十三億七千万盧比。在整个时期至一九四二年十月止，不少于四十二億八千万盧比，而大炮制造厂的產品价值尙不在內，这些產品本身的价值也是很可观的。"他所說的完全是事实，而且在那次講話之后，印度对战爭的貢献增加得更多。人們可能会設想，这是表明工業活动的大大增加和生產指数的顯著提高。可是，奇怪得很，并沒有很大的改变。印度工業活动的指数，以一九三五年为一〇〇，在一九三八至一九三九年为一一一·一；一九三九——一九四〇为一一四；一九四〇——一九四一为一一二·一至一二七之間；一九四二年三月为一一八·九；一九四二年四月下降至一〇九·二；然后緩步上升至同年七月間的一一六·二。这些数字是不完全的，因为并不包括軍需品与某些化学工業在內。但它們不失为重要而有意义的数字。

驚人的事实暴露出印度工業总生產率——軍需品等除外，在

① 按一九四六年紐約版，此处尙有一段："这說明了英國大企業与印度政府間的密切关系，也說明了这种关系必然的会影响到政策。林里資哥勛爵可能在印度总督任內已經就是帝國化学工業公司的一个大股东。無論如何，他現在已將在总督任內所獲得的印度方面关系的資望和專門知識献給帝國化学公司了。"——譯者

一九四二年七月只不过略为超过战前的水平。一九四一年十二月曾有一度向前突進，指数上升至一二七，以后又是下降。可是，政府向工業方面所訂貨物合同的价值是在不断增長，从一九三九年十月——一九四〇年三月的六个月中，据林里資哥勛爵說，这些合同共值二億九千万盧比，而从一九四二年四月至十月的六个月中是十三億七千万盧比。

因此，所有这些非常巨大的軍事訂貨并不代表工業总生產率的任何增長，而只是标志着大量地由正常生產轉向特殊的軍事目的的生產。当时这些合同是供应軍事上的需要，但是以牺牲大大降低的民用生產为代价的。这就不可避免地要導致深远的后果。当印度存在倫敦的英鎊存款余額正在增加的时候，印度的少数人手中的金錢也正在積累起來；但另一方面整个國家却在痛感主要物資的缺乏，大量紙幣正在日益增加地發行着，物价上漲，有时高达不可思議的数字。早在一九四二年年中，粮食危机已很顯著，到了一九四三年秋季，在孟加拉和印度其他部分有好几百万人死于飢荒。战爭和为着战爭而执行的政策的負担沉重地压在千百万印度人民的肩上，而他們是最沒有力量來肩起这种重担的。巨大数目的人民被压榨而遭到最殘酷的死亡——慢性的餓死。

我所提供的数字至一九四二年为止；以后的我就沒有了。从那时起可能有許多变化，印度的工業生產指数現在可能較高。① 但它們所顯露出來的情景在任何基本方面都沒有改变。同样的过程在進行着，同样的危机一个接連一个地發生，同样的以东拼西湊和臨时补救來应付，同样很明顯地缺少任何計划性和綜合性的观点，同样地流行着对英國工業的現在和將來的偏袒，而就在这同时，人民却因缺乏食粮和瘟疫正在繼續不断地死亡。

固然，某些現存的工業，特別是紡織業、鋼鉄業和麻織工業有着非常的繁荣。在工業巨头、战爭物資承包人、囤戶和投机商人中，億万富翁的数目大有增加，大量財富積聚于少数上層印度人的手中，尽管有着很重的过份利得稅的限制。但是劳动人民总的說來沒有得到益处，劳工領袖約希(Mr. N. M. Joshi)先生在中央議会曾宣称道，在战爭时期印度的劳工情况变得更坏了。地主和中等農戶們特别在旁遮普和信德兴旺了起來，但是農業人口的大多数却受到了战爭的嚴重打击而大遭損害。一般的消費者也因通貨膨脹和物价飛漲的磨折而日益敗落。

在一九四二年年中，一个美國的技術考察团(格拉第考察团)來印度考察当时的工業，并对如何增加生產提出建議。当然，他們只关心那些战爭用的生產。他們的报告从來沒有公布过，可能是印度政府不同意公布的原故。不过其中有些建議是發表过的。他們建議生產强力酒精，擴大鋼鉄工業，增加电力，增加鋁和精制硫磺的產品，并建議各种工業的实行合理化。他們也曾建議按照美國方式采用高度集中的生產管理制度，与政府設立的管理机关脫

① 并不如此。加尔各答的定期刊物"資本"(Capital)在一九四四年三月九日載有下列的印度工業生產指数(以一九三五——三六为一百)：

一九三八——三九	一一一·一
一九三九——四〇	一一四·〇
一九四〇——四一	一一七·三
一九四一——四二	一二二·七
一九四二——四三	一〇八·八
一九四三——四四	一〇八·〇(約数)
一九四四(一月)	一一一·七

以上不包括軍事工業生產数字。所以經过了四年以上的战爭，总的說來印度的工業生產实际上比战前还略微降低。(原注)

离关系。很顯然，格拉第考察团对印度政府那种拖拖沓沓、随随便便、缺乏效率的做法并不以为然。这个政府就連全面战爭也沒有对它起过什么影响。但是一个完全由印度人經营的組織龐大的塔塔公司的效率和組織能力却使他們大为感动。在格拉第考察团的初步报告書中，他們又進一步提到："印度工人的优良品質和卓越的潜在力量給他們很好的印象。印度人的双手是富有技巧的，只要有令人滿意的工作条件和就業的保証，印度人是可靠而且是勤勉的。"①

在最近的兩三年中，印度的化学工業有了增長，造船業有了一些進展，而且一个雛型的航空工業也成立了。所有軍事工業，包括麻和棉的紡織業，尽管有过分利得稅，仍然獲得了巨大的利潤，大量的資本已積累起來了。但印度政府对于新企業資金募集的証券禁止發行。关于这一点近來有一点放松，虽然不到战后，沒有一样具体的事情是可能实行的。不过，就是这一点的放松也已引起了大企業中力量的蓬勃开展，許多巨大的工業計划正在逐步形成。印度——她的發展曾如此長久地被人阻撓——看來是处于大規模工業化的边緣了。

---

① 一九四二年十一月二十八日的孟買"商業日报"(Commerce)在評論格拉第考察团报告被擱置的事情时寫道："事实是强大的势力正在海外起着作用，使这个國家的進一步工業化受到窒息，从而使西方不致在战后遭到任何來自东方的危險的競爭。"(原注)



第九章　最后階段(三)第二次世界大战

一　國民大会党拟定一种外交政策

國民大会党和印度所有其他的政治組織一样，長时期來就全力專注于內政而不关心國外的發展。在二十世紀的二十年代中，它才开始对國外事务發生些兴趣。除去少数社会主义和共產主义团体之外，沒有一个組織是这样做的。伊斯蘭教組織則关心巴勒斯坦，有时通过一些对于那里的伊斯蘭教阿拉伯人表示同情的决議。他們注視着土耳其、埃及和伊朗各國激烈的民族主义情緒，但也不是沒有一些顧慮，因为这民族主义是非宗教性的，而且所導致的改革不完全符合他們伊斯蘭教傳統的理想。國民大会党逐漸制定着一种以廢除各处帝國主义政治和經济侵略并且和自由國家携手合作为基礎的外交政策。这是和印度独立的要求相配合的。早在一九二〇年的时候，國民大会党就通过了一項有关外交政策的决議，其中着重表示出我們願和其他國家合作尤其是願和我們所有的鄰邦發展友好关系的願望。后來，國民大会党又考慮到另一次大規模战爭的可能性，于是在一九二七年、即第二次世界大战实际爆發的十二年以前的时候，首次宣布了对于战爭的政策。

这正是希特勒掌握政权和日本开始侵略中國东北之前五六年的时候。墨索里尼正在巩固他自己在意大利的地位，还沒有顯出

他是对于世界和平的主要威脅。法西斯意大利和英國正处于友好关系中，英國政治家也对这“領袖”表示出他們的贊揚。同时在欧洲，有許多小独裁者經常和英國政府也处于友好关系之中。可是英苏之間的关系却完全破裂了；已經發生过襲击苏英貿易协会的事件并且撤退了外交使節。在國际联盟和國际劳工局，英法兩國所采取的政策顯然是保守的。当裁減軍备問題正在國联無窮無休地被討論的时候，所有其他有代表出席的國家和美國都贊成徹底廢除空中轟炸，英國却提出了重大的保留。若干年來英國政府就在借口所謂的“維持秩序的目的”，而用飛机轟炸伊拉克的城市和鄉村以及印度的西北边省。英國堅持这“权利”，于是就阻碍了在國联会議以及其后在裁軍会議中对这問題的任何一般的协議。

德國——魏瑪共和國的德國——已經成为國联正式会員國，罗加諾条約則被欢呼为欧洲永久和平的征兆和英國政策的勝利。对这一切發展的另一种看法就是認为苏联已被孤立起來，而且在欧洲正在組成一个联合陣綫來对付它。苏联剛剛慶祝了它的革命十周年紀念，并和东方几个國家——土耳其、伊朗、阿富汗与蒙古人民共和國——發展了友好关系。

中國的革命也在大踏步地迈進着，國民党軍隊已經占領了中國一半地方，而不断地在通商口岸以及內地和外國的、尤其是和英國的权益發生冲突。随后，國民党內部起了糾紛而分裂成为敌对的几派。

世界局势似乎正趋向嚴重冲突階段，英國和法國为某些欧洲國家集团的領袖，苏联則和几个东方國家联合起來。美國却不参加这兩个集团的任何一方面；它們对共產主义之深惡痛絕使得它們远离俄國，同时它們不信任英國的政策，以及英國在金融上与工

業上的競爭也阻碍了它們和英國集团协力合作。除了上述这些考慮之外，就是美國孤立主义的情緒和对卷入欧洲紛爭漩渦的恐懼。

在这样情况之下，印度的看法無可避免地是在苏联和东方國家一面的。虽然为社会主义思想吸引着的人数不断增多，但这并非意味着共產主义是廣泛地为人所贊同。中國革命的勝利被热烈地欢呼着，它似乎是印度走向自由和在亚洲的欧洲侵略者滅亡的預兆。我們对在荷屬东印度、印度支那以及在亚洲西部國家和埃及的民族主义运动感到兴趣。新加坡的变为巨大的海軍基地以及在錫蘭的亭可馬里海港的擴建，表示着这是未來战爭整个准备的一部分。在这准备之下，英國力圖巩固并加强其帝國主义的地位，以粉碎苏联和在兴起中的东方民族主义运动。

在这背景之下，國民大会党在一九二七年就开始拟定了它的外交政策。它宣称印度不参加帝國主义的战爭，而且在任何情况下，若未獲得人民同意决不参加任何战爭。后來几年中，这个主張經常反复而廣泛地被宣傳着。它变成了國民大会党政策的基礎之一，也是为一般人所接受的印度的政策。在印度沒有一个人或团体反对它。

同时在欧洲發生了一些变化，希特勒与納粹主义兴起了。國民大会党立即对这些变化有所反应，而且加以譴責，因为希特勒和他的信条似乎是帝國主义和种族主义更为强烈的具体表現，而这正是國民大会党所斗爭的事情。由于对中國的同情，日本之侵略中國东北在印度產生了甚至更为强烈的反应。阿比西尼亚、西班牙、中日战爭、捷克斯洛伐克与慕尼黑等事件增加了这种感想的强度和战爭日益迫近的緊張情緒。

然而这行將來臨的战爭和在希特勒蹶起以前人們所熟知的战

爭好像有所不同。即使如此，英國的政策差不多仍旧是親法西斯和親納粹的，而很难令人相信，一旦之間它就驟然会变成自由和民主的拥护者。帝國主义者的主要观点和願望就是要繼續保持着它的帝國而不顧其他的發展趋势如何。这也是它反对苏联和苏联所代表的东西的根本理由。可是愈來愈明顯的是，尽管用尽心計想去敷衍希特勒，而他正在成为欧洲的控制力量，完全推翻了旧有的均势，并且还在威脅着大英帝國的主要权益。英德之間的战爭可能發生；假使眞的爆發了，我們將要采取怎样的政策呢？我們如何使我們政策的兩个主要趋向——反对英帝國主义和反对法西斯主义与納粹主义——得到調和呢？我們如何使我們的民族主义和國际主义一致呢？在現存的情况下，这是个很难的問題；对我們說來誠然是困难的，但假使英國政府采取步驟对我們表示放弃他們在印度的帝國主义政策，并且要信賴人民的善良意志，那就不会產生困难了。

在民族主义和國际主义兩者之間的競爭中，民族主义注定是要獲勝的。这种競爭曾在每一國家和每一危机里發生过；而在一个帶着不断掙扎和痛苦的辛酸回憶的异族統制之下的國家里，这競爭是必然而不可避免的結果。英國和法國对西班牙共和國玩弄的虛伪手段和出賣捷克斯洛伐克就是为了它們所考慮的——事实証明是大錯——它們本國的权益而犧牲了國际主义。尽管美利坚合众國很明顯地同情英國、法國和中國，并且仇視納粹主义和日本的軍國主义与侵略，它却仍緊抱着孤立主义不放。珍珠港事变才使它不顧一切地投入了战爭。作为國际主义的眞正象征的苏联却遵循着嚴格的民族主义政策，使它的許多朋友和同情者惶惑不解。德國軍隊的突然不宣而战才將苏联卷入了战爭。斯堪的那維亞的

各國和荷蘭以及比利时虽曾努力設法想挽救它們自己，避免战争和糾紛，但这种希望幻滅了，它們仍然被卷入了。土耳其五年來很不穩定地站在变化無窮的千鈞一髮的中立边緣上，只随着國家的利益而轉移。埃及尽管外表独立自主而实际上仍旧是半殖民地國家，本身就是主要的战場，因而占着很奇妙和异乎尋常的地位。从一切实际的意义講起來，埃及是一个完全被控制在联合國家軍事力量之下的交战國，但表面上它却不是交战國。

这可能成为一切不同的政府和國家采用这些政策的辯护理由与口实。一个民主國家若沒有把人民先准备好并且獲得他們的同心协力是不能够輕易地加入战爭的。縱然是集权主义的國家也必須先准备好条件。但不管可能是怎样的理由和辯解，很明顯地，無論什么时候只要危机一發生，民族利益或被認为是民族利益的东西就成为最首要的了，而一切不適合民族利益的其他东西就都被扫除净尽了。这是令人非常驚奇的一件事，为什么正当慕尼黑危机之际，在欧洲数以百計的國际組織与反法西斯联盟等等竟被打击得啞口無言而变为無能力無效果的东西了。个人和小团体也許具有國际主义的胸襟，而甚至可能为了更重大的目标而准备犧牲个人以及目前的民族利益；但作为民族來看却不是如此。只有当國际利益和民族利益被認为一致的时候，他們才能將热情振奋起來。数月前，倫敦的“經济学家”雜志評論到英國的外交政策时寫道：“希望能够奉行不懈的唯一外交政策是使民族利益能充分地并顯然地得到捍衛的政策。沒有一个民族会將國际团体的利益置于它自己利益之上的。只有这兩者是符合一致的时候，有效的國际主义才有任何实現的可能性。”

國际主义必然只能在自由的國度內發展，因为一个附屬國的

全副思想和精力都被直接地投向为达成它自己的自由方面去了。那种隸屬的情况就像生長在体內的毒瘤一样，不僅僅是阻碍了任何肢体的健康，而且还不断的刺激着內心，并使所有的思想和行动都蒙上了色彩。在那里面，冲突生來就有的，而且使得思想集中于这样的冲突，妨碍了对比較廣泛的論点的思考。这一連串过去的冲突和苦难的歷史变为个人和民族內心兩者的不可分离的伴侶了。它变成了一种困惱和超于一切的情緒，除非消除了它的根本原因就不能驅除这种情緒。而且，就是在以后当附屬國地位的意識消逝了的时候，这恢复也是緩慢的，因为治愈心灵的創伤是要比治愈肉体的創伤多費些时日的。

所有这背景在印度已經長期存在下來了，然而甘地却給予我們的民族主义运动以一个轉变，使其減少了破滅和辛酸痛苦的感覚。那些感覚还是繼續着，但是我不知道还有任何其他的民族主义运动是这样地不計仇恨的。甘地是一位强烈的民族主义者；而同时他也是一位感覚到他担負着一項不只为印度而也为着全世界的使命的人物，他热烈地願望着世界和平。因此他的民族主义就含有一种一定的世界观，并且是完全沒有任何侵略性意圖的。为了希望印度獲得独立，他終于認为只有由相互依賴的國家結成一个世界联邦才是唯一正确的目标，虽然达到这目标可能还很遙远。他曾說过："我的民族主义观念就是我的國家可以獲得自由；如果必要的話，全体國民可死，以便人类得以生存。在这里沒有种族仇恨立足之地。就讓那个算是我們的民族主义吧！"他又說过："我确实希望从整个世界來想这問題。我的愛國主义包含着全人类的幸福。所以，我为印度服务也包含着为人类服务……孤立的独立并非世界國家的目标。那是自願的互相依賴。今日世界上較進步的

人士不是希望一些彼此敌对着的絕对独立國家，而是希望着一些友好地互相依賴的联邦國家。那种联邦國家的实現可能还非常遙远。我不打算向我們的國家提出过高的要求。但是我認为，表明我們寧願准备普遍的互相依賴而不僅僅考慮独立的那种願望幷不算过高或不可能的。我願望能够得到整体的独立，而不主張一國的独立。”

正当民族主义运动在力量上和自信心上都成長起來了的时候，許多人們开始想到一个自由印度的問題了，它將是怎样的國家呢？它將作什么呢？它和其他國家的关系將是怎样呢？这个國家的非常巨大、富有潛在力量和丰饒的資源使得他們往大处着想了。印度不能够僅僅是一个任何國家或集团國家的附庸；它的自由和成長將使亞洲从而使全世界的面貌大大改观。那就不可避免地導致一种完全独立和將它从束縛于英國及其帝國的枷鎖中解放出來的信念。所謂自治領地位——甚至当那地位接近独立的时候——似乎是一种荒謬的限制，幷且阻碍了充分成長。自治領地位的含义是一个母國要緊密的联系它的附屬國，他們的所有一切是都具备着一种共通的文化背景的，这似乎整个不適用于印度：它确实意味着一項可能的廣泛范圍內的國际合作，然而就在同时它也意味着和那些在帝國或联邦集团之外的國家的較少的合作。这样，它就变成了一种会有限制性的因素，而我們对將來滿怀希望的理想却超越了这些界限，幷且注視到更廣泛的合作。我們特别想到和我們东西鄰邦——中國、阿富汗、伊朗和苏联的密切关系。甚至对那遙远的美國，我們都希望有更密切的关系，因为我們可以像学習苏联一样，从美國那里学得很多的东西。有一种感覚就是我們曾竭尽我們的能力以从英國学得一些更多的东西，而且勿論如何，

在打碎了那束縛着我們的不健康的枷鎖以及在平等地位上相会以后，我們都只能够通过相互的接触而得到益处。

在某些英國自治領和殖民地的印度人所受的种族歧視和待遇是我們决心脫离那个集团的强有力的因素。特别是南非就是一个經常的刺激，还有那直接在英國殖民政策下的东非与怯尼亞。眞是奇妙得很，我們就像私人交往一样对加拿大人、澳大利亞人和新西蘭人頗有好感，因为他們代表着一种新的傳統，而且拋弃了任何英國的許多偏見和社会的保守主义。

当我們談到印度独立的时候，并不是指的孤立。我們也許比很多其他的國家更認識得到这种老式的完全民族独立已經注定死亡了，而在那里一定会出現一个世界合作的新紀元。因此我們曾經反复將这点說得很明确，那就是我們完全同意和其他的國家一起，在某种國际組織內將那独立予以限制。那种組織寧可尽可能的包括全世界或是它的大部分，或者应是区域性的。英國联邦就不適合这些概念中的任何一个，虽然它能够成为这較大組織的一部分。

这是令人驚奇的，尽管我們有强烈的民族主义，可是我們又滋長了國际主义的心情。任何地方的附屬國的民族主义运动都不接近國际主义，在这样的其他國家中的一般傾向是避开國际的义务。在印度也是一样，有过一些人反对我們和西班牙共和國、中國、阿比西尼亚与捷克斯洛伐克站在同一立場。他們說："为什么要反对像意大利、德國和日本那样强大的國家呢？"每一个英國的敌人都应該当作朋友看待；在只涉及强权和有机会就利用强权的政治当中，理想主义是沒有地位的。但是这些反对者为國民大会党所造成的群众情緒所压服了，而且几乎沒有机会公开發表他們的看法。

回教联盟則始終保持着謹愼的沉默，并且从來不使自己置身到任何这样的國际主义的爭論里面去。

在一九三八年，國民大会党派遣一支包括有几位医生和必需的配备以及物資的医療單位前往中國。这个單位几年以來在那里工作得很好。当这个單位組織起來的时候，苏巴斯·鮑斯[①]任國民大会党的主席。他并不贊同國民大会党所采取的反日、反德或反意的任何步驟。虽是如此，但由于國民大会党和全國都是这样的情緒，以致他不但不反对这支医療單位，也不反对國民大会党的很多其他的同情中國和同情在法西斯与納粹侵略下的罹难者的表示。在他任主席期內，我們通过了許多他所不贊成的決議，并組織了許多次他所不贊成的示威运动，但他却無异議的对这些措施屈服了，因为他認識到在这些措施背后的情緒的力量。在他与國民大会党执行部門中的其他人們之間，对前途的看法就有着很大的区别，不論是关于國外的或國內的事务方面；在一九三九年初，这就導致了分裂。此后他就公开地抨击國民大会党的政策，一九三九年八月初，國民大会党执行部門就采取了一項極为罕見的誥誡措施來对付他，那时他已經是一位卸任的主席了。

二 國民大会党对战爭的态度

这样，國民大会党就奠定了并且常常反复闡明的一种关于战爭的双重政策。那就是一方面反对法西斯主义、納粹主义和日本軍國主义，旣由于他們的國內政策，也由于他們对其他國家的侵略；

① 苏巴斯·鮑斯原为國民大会党內的反英急進派的青年領袖。太平洋战爭后，与日本合作。一九四五年八月日本投降后不久，他因飛机失事身亡。——譯者

对那些在那种侵略中的牺牲者表示强烈的同情；表示我們决心願意参加任何制止侵略的战争或制止侵略的其他企圖。另一方面那就是对印度自由的强調，这不僅僅因为那是我們所不断努力爭取的基本目标，而且也特别是因为它关联到一場可能的战爭。因为我們不只一次地說过：只有自由的印度才能够在这样的战爭中处于一种正常的地位；只有通过自由，我們才能够克服我們过去和英國关系中的悲慘命运，从而喚醒人們的热情，并將我們的巨大資源动員起來。沒有那种自由，这战爭就会像任何老一套的战爭一样，是一种拼个你死我活的帝國主义間的爭夺；就像要保衛大英帝國并使它永存不朽。使我們联在一起來保衛我們曾經这样長时期与之斗爭的那一个帝國主义，似乎是荒謬可笑而不可能的。縱然我們中間的少数人从更大的方面加以考慮認为那是危害性較小的，但是这完全难使我們去說服我們的人民。唯有自由才能够把群众的精力解放出來，并且为了一个事業，把辛酸苦痛化为热情。此外就沒有别的方法。

國民大会党特别要求，印度未經它的人民或代表們的同意就不应該牽連到任何战爭中去，而印度部隊在未經这样的同意就不能派遣到國外去服役。包括各式各样的团体和党派在內的中央立法議会也提出了这后者的主張。很久以來就存在着一种使印度人民痛心的事情，那就是我們的武裝力量由于帝國主义者的目的被派遣到國外去，而且經常去征伐或鎮压其他和我們素無任何爭执、而且是我們所同情的并努力去重新獲得他們自由的人民。印度部隊就为了这种目的，当作雇傭兵在緬甸、中國、伊朗、中东和非洲的各地区被人使用。他們簡直变成了英國在所有这些國家中的帝國主义的象征，并使这些國家的人民反对印度。我想起一位埃及人

的刻毒的話了："你們不僅失去了你們本身的自由，你們反而帮助英國去奴役別人。"

这双重政策的兩部分并不是机械地彼此相適应的；它們之中就有一种相互矛盾的成分。但那矛盾不是由我們創造出來的；它是这环境中所固有的，而且不可避免地反映在任何發端于那些环境的政策之中。我們曾一再地指出：一面譴責法西斯主义和納粹主义，同时又維持帝國主义者的統治之間的矛盾。的确，当帝國主义已經使它自己在印度和其他地方巩固下來的时候，法西斯主义和納粹主义正在耽溺于可怕的罪惡之中。这只是程度和时間上的不同，而并非性質上的差別。前者离我們还很遙远，关于他們，我們只讀到过，后者却总在我們的門口，包圍着我們的所有人并瀰漫在整个的空气里。我們曾經着重說明过，一面在別的地方高举着民主的旗帜，一面却又拒絕在印度將自由賦与我們，这是荒謬可笑的。

無論在我們的双重政策当中可能存在着怎样的矛盾，都沒有引起过非暴力学說的問題來妨碍那为了防衛或抵抗侵略的武裝斗爭。

一九三八年的夏間，我正在英國和在欧洲大陸的时候，我在演說、寫作以及在为了解釋我們这項政策而作私人会談，我并指出听任事态發展下去和保持現狀的危險性。在苏台德区危机頂点的时刻，憂心的捷克斯洛伐克人問过我万一战爭發生印度会作些甚么。危險之如此迫于眉睫而又可怕，使得他們不能去考慮細密的問題和过去的痛心事件；然而他們还是体会得到我所說的，并同意我的談話中的邏輯。

大約在一九三九年的中期，印度部隊已被派遣到海外——大

概派到新加坡和中东已是人所周知。对这件已經作了的、未与任何人民代表商議过的事情立即引起了軒然大波。人們承認在危机时期中，部隊行动往往是应当保密的。然而还是有很多方法可使具有代表性的領袖人物來參与机密。在中央議会中，有党派的領袖們；在各省中，有民选的政府。在正常情况下，中央政府不得不和这些省政府的廳長們商議，并且在許多事情上和他們共參秘密。然而对人民代表們就連形式上或名义上的尊重都不肯表示一下，也不肯宣布出國家的願望。他們也采取了步驟，通过英國議会修正了省政府所奉以行使职权的一九三五年的印度政府組織法，以便战爭入于緊急狀态时將一切力量集中于中央政府。通常，在一个民主國家里，这可能是一种自然而合理的步驟，如果有关的各党派同意的話。这是很明顯的，在一个联邦政府中的联合州、省或是自治單位都是極为珍視它們的权利的，而且它們輕易不会同意將这种权利交予一个中央行政当局，那怕是在危机和緊急的时期。在美國，这种拉鋸式的斗爭繼續着；而且当我正寫到这里的时候，澳大利亞的某次國民投票已經拒絕了以牺牲州权为代价來增加联邦政府权力的提議，即使在战爭期間为了战爭的目的。可是在美國和澳大利亞，中央政府和議会都是民选出來的，并且包含着那些州的代表。在印度的中央政府过去是、而現在也是完全不負責任的和独裁的，它不是选举出來的，而且通常在任何方面都不对人民和各省負責。它完全起着像是英國政府代理人的作用。以牺牲省政府和省議会为代价來增加中央政府的权力就是意味着更進一步的削弱民选的省政府，并且打击着省自治权的眞正基礎。这是令人深感憤慨的！人們感覚到这和保証有所抵触——國大党省政府就是在这項保証下組成的——而且人們也指出，像以前一样的，这

將是一場强加于印度头上的战爭，而根本沒有与它所选出的代表們商量过。

國民大会党执行部門对于它認为是既对國民大会党又对中央議会的故意侮慢的宣言的这种政策表示了它的强烈反对。它宣称：它必須反对任何这一类的欺压，并且未經印度人民同意就不能贊同使印度担負执行各种关系远大的政策。在一九三九年八月初，它又宣称，"值此世界危机中，工作委員会的同情是完全站在那些为民主和自由而奋斗的人民一方的，大会并迭次譴責法西斯在欧洲、非洲和亞洲的远东方面的侵略以及英帝國主义在捷克斯洛伐克与西班牙的对民主的背弃。"但是，它补充說："英國政府的过去政策与最近的發展充分地說明了这个政府并不为自由与民主而奋斗，而且可能在任何时候背弃这些理想。印度無法使自己和这样的政府合作，也無法被要求將它的資源用于爭取民主自由的斗爭上，而这种民主自由是已經被剝夺并且看來大概是要被出賣的。"作为反对这种政策的初步抗議，中央立法議会的國民大会党議員們都被要求拒絕參加議会的下一次集会。

这項最后的决議案就在欧战眞正爆發之前的三个星期通过了。看起來印度政府及其背后的英國政府都决意对那些不僅因战爭危机所引起來的主要爭点而且也在很多次要事务方面的印度人的意見完全置之不理。这項政策就被反映在各省省長和常任官吏的态度上，他們和國大党省政府变得更加不合作了。國大党省政府的地位变得愈來愈困难了，同时大部分的輿論也是激昂而帶着憂慮的心情。他們生怕英國政府將会像在二十五年前——早在一九一四年曾作过的那样作法，將战爭强加在印度头上，并不顧及省政府和公众輿論以及在这时期中所發生的一切事情，并以战爭作

为借口來鎮压印度已經獲得的有限的自由，还要無限制的剝削它的資源。

但是在这二十五年当中更多的事情已經發生了，人民的心境也大不相同了。一个像印度这样的大國竟被当作一种动產來处置以及它的人民也被全然地輕蔑地置之不理的这种观念使印度極感憤慨。是不是过去二十年中的一切斗爭和苦难就一点都不算了嗎？是不是印度人民对于在他們出生的土地上不声不响地屈服于这种侮蔑和屈辱之下感到可耻呢？他們中很多人已經学会了反抗他們所認为的罪惡了，并且当这样的屈服被認为是耻辱时他們就不屈服了。他們甘願接受这样不肯屈服的后果。

于是就出現了另外一些人，他們是較年輕的一代，缺乏民族主义斗爭的个人体驗和斗爭中所包括的一切；并且对他們說來，就連二十年代和三十年代初期的和平抵抗运动都僅僅成为过去的歷史而已。他們沒有經受过体驗和苦难烈火的考驗，可是却假定了許許多多的事情。他們对較年長的一代是吹毛求疵的，認为年長的一代是旣軟弱而又妥协的，他們想像以为代替行动的好办法乃是强硬的詞句。他們自己之間在个人領導問題或政治学与經济学的要点上爭論不休。他們討論着世界問題而对世界問題所知不多；他們幼稚而欠沉着。在他們身上具有善良的本質和为了善良目的的蓬勃热情，但由他們所產生的一般結果总是令人沮丧而失望的。也許这是一种暫时的現象，他們將会消除它，等到他們有了痛苦的体驗以后，他們可能已經消除了它。

虽然有别的意見不同之处，所有这些在民族主义行列中的团体对英國在这危机中对付印度的政策起了同样的反应。他們为这种政策所激怒，同时要求國民大会党去反抗它。一个驕傲和敏感

的民族主义是不願意向这种屈辱低头的！一切别的考慮都变为次要了。

欧洲已經宣战了，印度总督就立即宣布印度也是处于战争狀态。一个人——他既是一个外國人，又是一种可惡的制度的代表人——竟能够把四億人投入战争中去，而对他們連最起碼的商量都沒有过。在那千百万人的命运就可以这样地被决定的制度中，有些东西是根本錯誤和腐朽的。在自治領中，决議是在經过人民代表充分的討論和对各种不同观点考慮过以后才取决的。在印度就不是这样，它伤了印度的心！

三 对战爭的反应

当欧战开始的时候，我正在重慶。國民大会党主席以电报催我立即返國，于是我就匆促地回來了。当我抵达的时候，國民大会党执行部門的会議正在举行，这次会議被邀請的还有默·艾·眞納先生，但是他表示他不能赴会。总督不僅正式將印度拖進了战爭，而且还頒發了許多法令；英國議会也通过了印度政府組織法修正案。所有这些束縛和限制省政府权力及其活动的法令都使人憤慨，而特别使人憤慨的是根本就未和人民代表磋商过。的确，他們所反复重申过的願望和宣言都完全被置之不理了。

一九三九年九月十四日，國民大会党工作委員会在經过長时間的熟慮以后發表了有关战爭危机的一篇相当長的声明。它提到了总督已經采取了的措施和新的法令与布告，同时它表示：“工作委員会必須非常嚴肅地注視着这些發展。”它譴責了法西斯主义和納粹主义，特别是譴責了“最近德國的納粹政府对波蘭的侵略”，并对那些抵抗侵略的人們表示了同情。

当提出合作的时候，声明补充說："任何强加下來的决定……势必不得不为他們所反对。若是希望为了达到一种有价值的事業而取得合作的話，就不能够通过强迫和欺压而獲得这种合作，本委員会不能同意使印度人民遵行由外國当局所頒發的法令。为了一种彼此都認为有价值的事業，必須在双方都同意的平等地位上方能合作。在不久以前，印度人民已面臨着嚴重的危險，他們甘願付出重大的犧牲來保衛他們自己的自由，从而在印度建立一个自由民主的國家，他們的同情心是整个站在民主与自由这一面的。但印度不能在正当它被剝夺了自由、并且連它所獲得的那样有限的自由都要从它手中夺去的时候，却去参加号称是为了民主自由的战爭！

"本委員会得悉大不列顛和法國政府已經宣布了他們正为民主与自由和消滅侵略而战。但最近过去的歷史却充滿着事例顯示出在所說的話、所宣布过的理想和眞实的动机与目标之間有着常存的分歧。"声明提到在第一次世界大战之中和以后的某些过去的事件时說道："其后的歷史重新証实了就連那表面上对于信念的热烈的宣言都是怎样地随即被卑劣地背弃了……再者，英法政府認为民主是处于危險境地而必須加以捍衛，本委員会是完全同意这种声明的。本委員会相信西方人民已为此种理想和目标所激励并决心为之犧牲一切。但一次又一次地，人民的理想和意識以及为了这种理想和意識而在斗爭中犧牲了自己的那些人們也被忽視了，并且失信于他們。

"倘使战爭只是为了保衛現狀、帝國主义的屬地、殖民地、既得利益和特权的話，那么印度就与这战爭毫不相干。但倘使問題爭点是民主和基于民主的世界秩序的話，那么印度对它就感到强烈

的关心。本委員会确信印度民主的利益和英國民主或世界民主的利益并無冲突。但在为了印度与其他地方的民主和帝國主义与法西斯主义之間却存在着生來就有的和不能根絕的冲突。如果大不列顛为了維护和擴大民主而战斗的話，那么它必須結束在它自己屬地中的帝國主义……一个自由民主的印度將欣然地使它自己和那为了反侵略的相互防御以及为了經济合作的其他自由國家联合起來，它將为建立一个基于自由和民主的眞正世界秩序而努力，从而利用世界的知識和資源來促進人类的發达和進步。"

國民大会党执行部門虽然是民族主义者，却采取了一种國际观点，并且認为战爭比起武裝力量的冲突含有更大得多的意义。"襲击着欧洲的这种危机不僅僅是欧洲的而且还是人类的危机，同时这种危机將不像其他的危机或战爭似的，在战爭过去之后还遺留下今日世界組織的主要結構的原狀。不管結局如何，这將很可能在政治上、社会上和經济上重新組成一个世界。这危机是上次世界大战以來驚人地成長起來的社会与政治的冲突和矛盾的不可避免的結果；而且不到这些冲突和矛盾被消除以及新的均势被建立起來之后，这危机是不会被最后解决的。那均势只能够一方面基于一國对另一國的統治和剝削的結束，另一方面基于为了全体公众利益的較为公正的基礎上的經济关系的重新改組。印度就是这一問題的癥結，因为印度就是近代帝國主义的突出例証；要是不顧及这重大的問題，这个世界的改造是不可能成功的。由于它拥有廣大的資源，所以它必須在任何重新改組世界的計划中扮演重要的角色。但是它只能够作为一个自由國家來这样作——这个自由國家已把它的精力解放出來为这种偉大的目的而工作。在今天自由是不可分割的，而且想在世界中的任何地区保持帝國主义統

治的每一个企圖都將不可避免地導致新的灾难。"

委員会接着提到对印度土邦的統治者支持欧洲民主事業的提議，并建議假使他們在他們自己的土邦內——在那里，强力的独裁政治正盛行着——提倡民主的話，那么这將是很相宜的。

委員会又說明他們渴望用各种方式來加以援助，但是却表示，他們对于英國在过去和現在政策趋势的憂慮；在这政策中，他們未能"發現促進民主和民族自决的任何企圖或目前英政府宣战声明中正在实行或將要实行的任何迹象。"尽管如此，他們又补充說，鑒于"时机的嚴重和在最近几天当中的事件的進展往往比人們內心的激动还要更加迅速的这个事实，委員会希望在这局势下不采取最后的决定，以便处此存亡关头，对这些爭点、眞正目标所向，以及目前与將來的印度地位等等作充分的說明。"因此工作委員会請"英國政府用直截了当的辞句，宣布他們关于民主与帝國主义、特别是关于憧憬中的新秩序的战爭目的是什么，这些目的將如何应用于印度和如何在目前实行。它們是否包括消滅帝國主义和把印度作为一个按照它人民的願望來指導其政策的自由國家看待？……任何宣言的眞正考驗就在于它对現在的適用程度，因为'現在'將指揮今日的行动并形成未來啊……假使連这种可怕的战爭还是在帝國主义精神中進行，和为了保持那本身就是战爭与人性墮落的原因的这种机構而進行的話，这將是無窮的悲剧！"

这篇在經过殷切考慮后才發表的声明是一种企圖，想去克服那一个半世紀以來在印英之間所發生的并毒化了他們关系的那些障壁；并想尋找出某些途徑來使得拥有人民热情支持的我們这参加这次世界性斗爭的切望和我們爭取自由的热望調和一致。那种对于印度自由权利的主張并非一件新东西；也并非战爭或國际危

机的結果。它長时期來就是我們若干世代一直在深思熟慮着的我們所有的思想与活动的眞正基礎。發布一項关于印度自由的明确宣言，幷且顧到战时需要把这宣言適用于当时的环境，那是沒有任何困难的。的确，战爭的眞正需要就要求有这样的宣言。如果英國抱有承認印度自由的願望和意志的話，每一种主要的困难都会消失，而且所剩下的小問題也就能够在有关党派的同意下加以調整。在各省中，省政府正在行使职权。在战爭期間成立一个人民所拥护的中央政府机構是很容易的，这机構就將在一种有效率的和得人心的基礎上將战爭力量組織起來，幷与武裝部隊充份合作，而成为一方是人民与省政府、另一方是英國政府之間的环節。其他憲法上的問題就可以暫时擱置到战后再談；虽然，甚至在較早的时候來將它們加以解决的企圖当然也是合乎願望的。战后，这些民选的代表們就会起草永久性的憲法幷和英國締結有关我們双方利益的条約。

当我們大部分的人民很少理解到所牽涉的那些國际問題幷对目前的英國政策表示憤慨的时候，國民大会党执行部門向英國提出这种建議却不是一件容易事。我們知道双方面的那長期存留的不信任和猜疑是不能用某些咒語來消除的。可是我們盼望这些时势的压力將会促使英國的領導人擺脫他們帝國主义的成見，往远大处着眼，幷接受我們的提議；这样就会結束英印之間的長期宿怨，幷且將印度的热情和資源解放出來貢献于战爭。

但是事与願違，他們的答复就是对我們所要求的予以全部拒絕。我們看得很清楚，他們幷不希望將我們看作朋友和同事，而只是將我們当作一个唯命是听的奴隸民族而已。我們双方都使用着同样的字眼“合作”，而每方各給以不同的解釋。对我們說來，合作

就是在同志和平等地位之間的合作；对他們說來，合作是意味着他們指揮而我們毫無异議的服从。对我們說來，要是承認这个立場而不放弃和背叛那我們曾为之奋斗并賦予我們生命以某种意义的一切事物是不可能的。縱使我們之中的某些人願意这样做，可是我們也不能够使我們的人民和我們共同前進；我們势必至于進退維谷、孤立而且与民族主义的生动的潮流以及我們所憧憬的國际主义隔絕了。

我們省政府所处的地位变得困难了，他們要不是屈服于省長和总督的不断干涉，就是要和他們冲突。高級官員是完全站在省長一边的，并且甚至比以前更厉害地將这些廳長和議員們看作不速之客。还有，一般專制君主或他的代表人和議会之間一向就存在着憲法上的冲突，而在这里更坏的一点就是前者乃是一些將他們的統治建立在武裝力量上的外國人。我們决定在十一个省政府中（孟加拉、旁遮普和信德省除外）八个國大党的省政府应辞职以示抗議。某些人的見解認为他們不应辞职，而应繼續工作并讓省長來罢免他們。这是很清楚的，鑒于那一天比一天变得更加明顯的固有的矛盾，在他們和省長之間的冲突是無可避免的了；如果他們不辞职，他們就会遭到罢免。他們采取嚴正地憲法上的程序而辞职，这一來就招致了議会的解散和重新选举。因为議会中的絕对多数都支持他們，所以沒有其他的政府是能够組織起來的。可是这些省長們却亟欲避免新的选举，因为他們很知道这些选举將会造成國民大会党的压倒的勝利。他們并沒有解散議会，而只停止它的活动，并將省政府和議会的一切权力都攬在手中。他們变为各省的徹底独裁头子了，制定法律，頒布法令以及作他們所想作的其他一切事情，而絲毫不考慮到任何选举出來的团体或是公众

輿論。

英國發言人常常認为國民大会党执行部門的号召各省政府辞职是一种独裁姿态的行动。这是一种奇特的責难，因为那些責难的人正在以一种比法西斯和納粹國家以外的任何一个國家更要專制更要独裁的姿态發揮着作用。事实上，國民大会党政策的眞正基礎乃是在省范圍內的行动自由和不受省長或总督的干涉；根据这个政策并在总督提出了保証之后議会的議員們曾被选出，各省政府也曾被組成了。这种干涉現在是經常發生的事了，甚至一九三五年的印度政府組織法所赋予的省政府的法定权力也更進一步受到限制了。这些省的法定权力現在也因战爭目的而为英國議会通过的修正法案所廢弃了。至于何时和何地來对各省加以干涉，完全听任印度政府——那就是总督來决定，而且沒有留下法定的保障來保护那些原來就只能在忍辱負重之中進行工作的各省政府的权力。总督利用他所任命的政务会議的必然的合作，在战爭需要的借口下，能够廢止省政府和議会的每一項决議。沒有一个負責的政府能够在这种环境下行使职权的；它若不是和省長与各部門發生冲突，就是要和議会与其成員發生冲突了。战爭开始后，在國大党占多数的每个省議会中都正式接受了國民大会党的要求；这种要求遭受了总督拒絕就不可避免地意味着冲突或是辞职。在大众的一般感覚就是要与英國政权進行一場斗爭。虽是这样，國民大会党执行部門却尽可能地盼望着去避免这点，并且采取較緩和的方針。对英國政府說來，采用普选的方法去測驗一般民众或选民們的心情是很容易的。他們之所以避免这样做，就是因为他們深知那种选举將会造成國民大会党的压倒的勝利。

在孟加拉、旁遮普等主要省份和信德小省份中就不曾有过辞

职。不論在孟加拉和在旁遮普，省長們和上級机关自始至終是占着支配地位，因而就不可能引起冲突。但縱然如此，就在孟加拉，后來有一次，省長不喜欢首席廳長就迫使他和他的政府辞职。在信德省也是一样，在較后的階段上，首席廳長致函总督責难英政府的政策，同时以放弃由英政府所給予他的荣譽表示抗議。他并未辞职。但是，总督認为这封信有損总督的尊嚴，就使省長罢免掉他的首席廳長之职。

自从國大党省政府辞职后已將近五年了。在这整个时期当中，每个省份中都是保持着省長的一人統治，而我們就在战爭的借口和迷霧下再度倒退到十九世紀中叶的徹头徹尾的独裁政治里去了。常任官吏和警察是至高無上的，同时倘若他們中的任何人——英國人或是印度人——对于实行英政府的殘酷無情的政策表示出一点点的不高兴，那末最嚴重的不愉快的事情就要找到他头上來了。許多曾由國大党省政府作过的工作都被廢弃，他們的計划也被取消了。还算好，某些佃租立法被保留下來了，但是就連这个立法都經常被解釋來違反佃戶的利益！

在最近兩年当中，在阿薩密、奥利薩和西北边省的三个不大重要的省份里，各省政府利用拘捕許多議会議員的非常簡單的手段而重新組織起來，而这一來少数就变成多数了。在孟加拉，現存的政府完全依賴着巨大的欧洲人集团的支持。奥利薩政府也沒有苟延了多久，而那个省份就回复到省長的一人統治了。在西北边省，省政府还繼續在行使着职权，尽管它沒有得到多数的支持，但从此以后議会也就避免开会了。在旁遮普和信德省，通过了若干特别的行政命令，防止未被关進監牢里的那些議会中的國民大会党議員出席立法会議的定期会議，或是参加任何公开的活动。①

四 另一次國民大会党的提議和英政府的拒絕。温斯頓·丘吉尔先生

八个省份的轉变为專制和一人統治，幷不像更动廳長們可能顯示出的那样僅僅是掉換最上層人物而已。那是一种影响着整个精神、政策以及全部國家組織方式的根本的和有系統的改变。各議会和各种对行政部門和常設部門的一般制約已經消失了，而且自省長以下，民政部門和警察廳对于民众的手段也变得大不相同了。那不僅是回轉和倒退到國民大会党政府掌握政权以前的时候。那簡直是要糟得多。在所謂的“法律”上，那就是一种回轉到十九世紀的不受任何牽制的独裁政治。而在事实上，那是还要更苛刻些，因为旧有的信心和父权政治都不存在了，而对長时期建立起來的特权利益之日趋崩潰所造成的一切恐懼和不安的情緒已經滲透到政府中的英國人身上。这二年另三个月的國民大会党政府曾是难于忍受的，过去这批人如果搗乱的話，随时都可以把他們送到監牢里去，而現在偏要执行他們的政策，接受他們的命令，这是一樁不愉快的事情。現在不僅僅是有了一种重理旧緒的願望，而且也想把这些搗乱的人們放在对他們適当的地方去。那些曾对这民选的政府多少表示过热忱的每一个人，在田地里的農民，工厂里的工人，手工業工人，商店老板們，工業家們，自由職業者，大学里的青年男女，下級公务人員，还有甚至那些在政府中拥有較高官階的印度人，都一定要使他們認識到英國統治依然在起着作用，而

① 一九四五年初，边省立法会議在最后不得不召开預算会議。省政府就在某次信任投票中失敗幷且辞职了。于是以汗·薩希卜博士为首的國大党省政府就职了。(原注)

且必須尊重。將要决定他們个人的前途和他們升迁的机会的就是那个統治，而决非一些从外面來的臨时的不速之客。曾經担任过廳長祕書职务的那些人們現在是头子了，他們听从省長的吩咐而行动，并且用他們老一套的高人一等的作風高談闊論起來；地方長官們就在他們各自的区域里繼續执行他們已往那种类似納粹支部長式的职务；警官也感觉到比較自由自在的回复到原來的習慣去了，他們非常清楚，甚至他們为非作歹的时候，他們也將受到上級所支持和保护的。战爭的迷霧能够用來將一切事物都掩沒了。

甚至許多國民大会党政府中的批評者都以驚愕的神情來看着这个形势。現在他們回想起那些政府的許多的优点并对他們的辞职表示强烈的不愉快。按照他們的說法，不管結果如何他們应該守着崗位不放手的。奇妙得很，甚至連回教联盟的成員們都感到憂慮。

倘使这是非國民大会党党員和國民大会党政府中的批評者的反应，那么國民大会党党員和國民大会党的同情者以及議会中的議員們的反应就可想而知了。廳長們已經辞去了他們的职务，但并未辞去議会中的議席，还有这些議会中的議長和議員們也并未辞职。不过他們被擱在一旁無人理睬，可也沒有举行新的选举。甚至从純憲法的观点來看，这都是不容易令人容忍的，而且势必在任何國家中產生一种危机。像國民大会党这样代表着这國家的民族意識并且背后还有为自由而斗爭的悠久記錄的强有力的半革命性的組織，是不会毫無反抗地就接受这种專制独裁統治的。它不能对正在發生的事件僅僅作一个旁观者，特别是当这矛头就在指向着它的时候。人們强烈的屢次要求采取積極行动去反抗这种加于議会和一般社会活动的鎮压以及英政府对印度的整个政策。

在英國政府拒絕闡明他們的战爭目的或拒絕在印度作出任何

進步性的措施之后，國民大会党工作委員会曾声称："对这（國民大会党）要求的答复是完全不能令人滿意的，而且还为英國政府企圖制造出誤会并混淆主要的和道义上的爭点……本委員会只能將該企圖解釋为在不相干的爭点掩护之下，企圖迴避作出关于战爭的目的和印度的自由問題的声明，而希望与國內的反动分子联合起來維持帝國主义在印度的統治。國民大会党已將战爭危机及其所引起的各項問題看成主要地是道义上的爭点，并且亦無任何討价还价的意圖以从中取利。在任何其他的附屬問題能加以考慮以前，关于战爭目的和印度自由的問題在道义上的和主要的爭点必須先行滿意地予以解決。即使在过渡时期，若不將眞正的实权授与人民代表，國民大会党無論如何决不承担政府的責任。"

委員会接着說，由于英國政府的宣言，國民大会党迫于不得已而与英國政策断絕关系，作为不合作的第一步，各省的國民大会党政府已經辞职了。不合作运动的一般政策在繼續着而且势必要繼續下去，除非英國政府修正它的政策。"虽然如此，工作委員会願提醒國大党党員的即是，不惜一切努力去与敌对者达成一項光荣的解決乃是非暴力的反抗[1]的一切形态中所固有的品質。……因此，虽則英國政府已經对大会砰然關上了大門，而工作委員会仍將繼續探求一种达成光荣解決的方法。"

有鑒于布滿全國的激昂情緒以及青年人会采取暴行的可能性，委員会提醒全國要記住非暴力的基本政策，并且警告大家防止对这政策的任何破坏。即使要实行任何种类的不合作主义，它也必須是完全和平的。委員会更進一步称："非暴力的反抗对于一切

---

[1] Satyagraha，直譯为"坚持眞理"，轉义为非暴力的反抗。——譯者

人都是怀着善意的，尤其是对于敌人。”这里提到的非暴力的政策与战爭和保衛國家抵抗侵略都是無关的；它的意义專適用于在爭取印度自由和反抗英國統治中所可能采取的任何行动。

这就是正当波蘭崩潰以后，欧战处于平靜狀态时候的那几个月的事情。那正是所謂的“奇怪的战爭”时期，而在印度的一般人看來，战爭仿佛特别隔离得非常遙远；甚至在印度的英國当局看來，除了必須供应物資之外可能更是如此。当时印度的共產党一直到一九四一年六月德國進攻苏联的那一天为止都是徹底反对和英國在作战上的努力采取任何的合作。他們的組織被禁止了。除掉一些青年人的团体而外，他們的影响是不足道的。然而由于他們对当时流行的心情作了積極性的表达，就使得他們变成一种鞭撻政府的集团了。

在这时期中，在各省和为中央議会举行大选本來是很容易的。战爭肯定地未曾成为阻碍。这样的选举將会澄淸空气并且使國家的眞正情势趋于表面化。然而这現实的本身正是英國当局所懼怕的，因为这一來势必会要結束他們繼續不断地所提出的关于各集团势力的許多不眞实的論点。所有的选举都避免了。各省繼續处于一人統治之下，而在很受到限制的选举权下选出來的任期三年的中央議会現在已經存在有十年了。甚至当战爭在一九三九年爆發的时候，它已經古老而且还超过了它的法定期限有二年之久了。中央議会的寿命年复一年地拖下去，它的議員們变得更蒼老可敬，而且有时也有死的，甚至連选举都忘記得無影無踪了。英國政府是不喜欢选举的。选举敗坏了生活上的日常慣例并且模糊了印度的势不兩立的信条和敌对党派的景象。若是沒有选举，那就比較更易于使那些值得英國寵受的个人或团体重要起來了。

这國家里的整个情势，尤其是在目前一人統治風行着的許多省份里，变得愈來愈緊張了。个别的國大党党員因他們的正当活动而被捕入獄；農民大声疾呼地要求从下級官吏和警察重新的压迫下得到解放，这些官警們假借战爭的名义施行种种勒索以冀獲得他們上級的恩寵。应付这种局势采取某些行动的要求变成很迫切的了，國民大会党在大毛拉艾卜勒·凱拉姆·阿薩德主席主持下，于一九四〇年三月在比哈尔省罗摩伽尔举行的年会时，決議認为現在唯一的一条道路只剩下和平抵抗了。即使这样，國民大会党后來还是避免采取任何積極的步驟，只是号召人民为它作好准备。

人們有一种國內危机日益加深的感覚，而且冲突彷彿是無可避免的了。作为战爭的措施而通过的印度國防法就廣泛地用來鎮压正常的活动和逮捕与拘禁人民，很多人甚至未經審判。

丹麥和挪威的遭受侵略和不久以后法國的驚人地崩潰所引起的战局驟然改变產生了一种深刻的印象。人民的反应自然有所不同，然而在鄧扣克大撤退后与英國本土上空遭受閃电轟炸的时候，立刻就有了同情英國和法國的一种强烈趋势了。正在和平抵抗运动边緣上的國民大会党当自由英國的生存本身处于千鈞一髮的时候，就不能够考慮采取任何这样的运动了。当然，也有一些人竟認为英國的困难和危險乃是印度的机会，但國民大会党的領導者們却坚決反对当英國在險象环生的情势中來乘人之危从中取利，并且公开地这样宣布过。所有关于和平抵抗运动的談論都暫时被擱置不提了。

國民大会党再一次尝試与英國政府达成协議。倘若上次的尝試是范圍較廣并且要求英國除了对于印度改革之外还要闡明战爭的目的，那么現在的这次尝試是簡明而扼要的，而且只是涉及印

度。它要求承認印度的自由并在中央建立一个意味着各党各派合作的國民政府。在那个階段，國民大会党并不重視英國議会將有甚么新的立法。國民大会党提議，在当时現存的法律范圍之內，由总督組織一个國民政府。所建議的改革虽然重要，是能够用协商和会議來达成的。法規和憲法的修改当然也必須随之而來，可是他們还可等待更進一步的討論和更有利的机会，如果印度对完全独立的要求是被承認的話。在这条件下，國民大会党表示在战爭努力上充分合作。

由拉賈戈巴拉恰雷發起的这些提議緩和了國民大会党屢次所提出的要求；这些提議比我們一向所主張的要少得多。它們可以立即付諸实施而無法律上的困难。由于國民政府將不可避免地要成为一个联合政府，所以这些提議都尽量地去滿足其他重要的各党各派的要求。这些提議甚至也考慮到在印度的英國政府的特殊地位。总督还繼續存在着，虽然要先設想他不致于否决國民政府决議。然而他作为一个行政当局的首腦人物，就必然地意味着和那个政府的親密接触。战爭机構依然在总司令統制之下；由英國人所建立起的民政部門的全部复雜的机構也原封未动。的确，这种改变的主要效果將在行政方面提倡出一种新的精神，一种新的見地，一种活力，和在战爭的努力上以及在解决國家所面臨的許多嚴重問題上日益獲得人民的合作。这些改变和印度在战后独立的明确保証都將在印度產生一种新的心理上的背景，从而導致在战爭期間最充分的合作。

对國民大会党說來，要从它所有在过去的宣言和体驗之后來提出这建議却不是一件容易的事。人們感覚到將國民政府建立起來而把它用这种方式局限住，不只是沒有效率而且是孤弱無力。

在國民大会党的內部存在着势力相当大的反对派，而我僅僅是在經过極其艰苦而焦急的思考以后，我才使得我自己同意这个提議。我之所以同意，主要是由于考慮到更远大的國际問題，并且我願望——如果这願望完全在道义上为可能的話——我們应当使我們自己和那些反法西斯主义和反納粹主义的斗爭的人們处于完全一致的立場。

但是，擺在我們面前的还有更大的困难，那就是甘地先生的反对。这反对差不多完全是由于他的和平主义。他不曾反对我們先前提出的协助战爭的建議，虽然無可怀疑地他一定对这些建議曾有过不快意的感覚。正当战爭开始的时候，他曾告訴过总督說，國民大会党只能予以充分的道义上的援助；但那并非國民大会党以后反复解釋过的立場。現在他自己明确表示出反对國民大会党同意为狂暴的战爭努力承担責任了。他的感覚是如此地堅强，竟使他在这个爭点上与他的同僚和國民大会党組織分裂了。这对所有那些和他結合在一起的人們來說，是一件痛心的創伤，因为今日的國民大会党乃是他手創的。虽然如此，國民大会党組織还是不能够接受他的將非暴力的原則应用于战爭局势的意見，而且在國民大会党急于想与英國政府取得协議之时，它終于走到極端，竟与它所尊崇所愛戴的領袖决裂了。

國內情势在許多方面惡化了。明顯的是在政治方面。甚至在經济方面，由于战时各种条件的关系，有些農民和工人稍微富裕起來，大量的人却受到慘酷的打击。眞正發財的人是一些战时的奸商、包工者和一群官吏——他們主要是以特高的薪金雇來从事战时工作的英國人。政府的想法顯然是認为鼓励追求过份利得的动机是最能促進战爭努力的推动力。賄賂和引用私人的風气流行一

时，可是民众对他們幷無制止的办法。公开的批評被認为会妨碍战爭的努力，因此也就应該引用印度國防法的無所不包的条款來加以鎮压。眞是一种令人沮丧的景象！

所有这些因素都使得我們用尽我們最大的力量再一次試圖和英國政府达成协議。可能性怎样呢？不大有希望。常設部門的整个組織享受着兩代以上从沒有享受过的那种不受控制和不受批評的自由。他們可以随便地把他們憎惡的人投入獄中，可以經过、也可以不經过審判。省長們在遼闊的省份里享有無限制的势力和权威。除了他們为情势所迫而不得不然之外，他們为什么要同意于改革呢？在帝國組織的頂上高踞着一位总督林里資哥勛爵，被適合他那崇高地位的華丽的行列和盛大的仪式所环繞着。那付沉重的身体和迟鈍的心灵，硬得像石头一样，而且差不多像一塊沒有知覚的石头。他具有老派英國貴族的特質和缺点，想用廉正而忠誠的方針來尋求出一种脫离糾紛的出路。然而他的缺点太多了；他的心意总在那陈旧的凹槽里轉來轉去，而且躲閃着任何革新；他的眼界为他所出身的統治階級的傳統所局限；他以文官和其他包圍着他的人們为耳目；他不信任談論着政治和社会的基本改革的人；他不喜欢那些不对大英帝國的崇高使命和它在印度的主要代表人物表示出適当尊敬的人。

在整个西欧遭到德國閃电战的黑暗时期里，英國那里曾有过一种变化。尼維尔·張伯倫先生下台了，从多种角度看來，那都是松了一口气。那个做他貴族階級的裝飾品的則提蘭德侯爵也离开了印度事务部的职位，幷無任何人为他下泪。繼任的是阿美利先生，关于他，大家所知不多，但就所知的这一些而論却是意义深長的。他在下議院中曾强有力地为日本对中國的侵略作辯护，幷發

表一种議論說是，倘使他們譴責日本在中國所作所为，那么他們也將同样地必須譴責英國在印度和埃及的所作所为①。一种正确的議論却不正确地用到錯誤的目的上去了。

然而眞正的角色却是新任首相温斯頓·丘吉尔先生。丘吉尔先生对印度獲得自由的見解是淸楚而明确的，并且屡次重申过。他是以一个对印度自由絕不妥协的反对者的面貌出現的。在一九三〇年一月他曾說过："你們迟早总得打倒甘地和印度國民大会党以及他們所主張的一切。"在那年的十二月他說道："英國并沒有任何放弃控制印度人的生活和發展的意向……我們并無意放弃英王皇冠上的那顆眞正最为光亮而珍貴的宝石，这顆宝石在構成大英帝國的光荣和强大上比較我們所有的自治領和屬地有过之而無不及。"

不久以后，他曾就那如此經常地投向我們的誘惑的名詞"自治領地位"对于印度关系的眞正意义加以解釋。一九三一年一月他曾說道："我們往往將它——自治領地位——想像为最終的目标，可是除非在一种純礼節的意义上为了使当战爭期間印度代表得以出席会議以外，沒有一个人猜想过对印度的原則和政策將在我們所預料是合理或有利的任何时期会予以实施生效的。"在一九三一年十二月，他又重申道："大多数的社会領袖人物——我在当时是其中之一——对自治領地位一詞發表过言論，我也的确發表过，但是我决沒有想像，在我們所能預見到的任何时候，印度应該具有加拿大所具有的同样的憲法上的权利和制度……英國若是讓印度离开它帝國的怀抱，就永远不再成其为一个强國了。"

① 阿美利先生一九三三年二月二十七日在下議院所說。（原注）

那就是問題的症結所在。印度即是帝國；英國就是靠它的占有和剝削印度而得到光荣和强大，从而使它成为一个强國的。丘吉尔先生除非把英國作为一个龐大帝國的領袖和占有者就不能对英國加以想像，因而他就不能想像到印度得到自由。那样長时期地向我們提出來好像就在我們掌握之內的自治領地位被解釋为不过是一个名詞和礼節上的問題，这就和自由与实力的問題相距太远了。甚至在自治領地位的最完滿的意义上，也曾为我們所拒絕过，我們所要求的是独立。的确，在丘吉尔先生与我們之間的鴻溝是廣闊的。

我們記得他所說的話，而且知道他是一位剛愎而絕不肯妥协的人。在他領導下的英國我們不能希望得到甚么。虽然他具有一切領導人物的勇气和偉大的能力，而他所代表的却是十九世紀的、保守的帝國主义的英國，似乎不能了解这具有各种复雜問題和力量的新世界，更不必說那正在形成中的"未來"了。然而他不失为一位能够采取重要措置的偉人。他那与法國合并成为一國的建議，虽然是危急存亡之秋的孤注一擲的办法，却表現出为一种远見和適应环境的能力，并且大大地使印度感动了。或者他新膺的責任重大的要职擴大了他的眼界而消除了他早年的偏見和信念。或者由于那在他說來是凌駕一切的战爭局势的迫切需要，迫使他認識到从战爭的观点來看，印度的自由不僅是無可避免的而且也是適当的。我記得我在一九三九年八月前往中國的时候，他通过一位共同的朋友祝賀我拜訪那个飽經战爭苦痛的國家。

因此，我們的那項建議不是沒有希望的，虽然希望并不太大。英國政府的答复不久就來了。那是全盤的拒絕，而更有甚者，它的措辞明明白白告訴我們，英國并無任何放弃在印度的政权的意思；

他們一心想慫恿分裂，并增强每一个中世紀式的和反动的分子。他們似乎寧願發生內战使印度毁滅，而不願放松他們那帝國主义者的控制。

虽然我們一向習慣于这种遭遇，然而这拒絕却使我們为之震驚，一种絕望的感覚成長起來了。我記得我那时候正寫一篇題为"歧路"(The Parting of the Ways)的文章。我一直在为印度的独立而斗爭着，我确信除此而外，沒有別的办法可以使我們能够作为一个進步而發展的民族，也沒有別的办法來能和英國建立起正常的友好与合作关系。然而我曾期待着那种友好的关系。現在我却陡然感覚到，除非英國完全改变它的政策，那么对我們說來是沒有共通的道路可走了。我們势必至于各走各的路。

五　个別人們的和平抵抗

这一來，我們所体驗的不是想到那自由会解放我們的精力以及用一种民族热情把我們投入世界性斗爭所引起的陶醉，而是那自由被否定所帶來的痛心的失望。这否定还兼帶着傲慢的詞句，英國統治和英國政策的自我誇耀，还列举了所謂印度能够要求自由所必要的种种先决条件，然而这些条件之中有些似乎都是不可能实現的。这是很明顯的，所有英國議会辯論中的發言与仪式，不着边际的措詞以及富丽堂皇的言辞，都簡直是政治上的騙局，無非为了掩飾那要把印度作为帝國的領土和屬地抓在手里愈久愈好的坚定不移的意圖而已。帝國主义的魔爪將要繼續深入于印度活生生的軀体。而那就是英國声称为之而斗爭的自由与民主的國际秩序的准則！

可是还有另一个关系重大的征象。緬甸提出了一項要保証在

战“后”給予它自治領地位的謙遜的要求。这是在太平洋战爭爆發前很久的事，而且無論如何，在任何方面都絲毫不妨碍战爭，因为那僅僅是打算在战爭結束以后才付諸实施的。它所要求的只是自治領地位而非独立。和印度的情形一样，英國也曾經一再地告訴緬甸說过，自治領地位乃是英國政策的最終目标。所不同于印度者，緬甸是一个种族比較純一得多的國家，英國用以拒絕印度要求的那一切論調，不管眞实的或虛構的，对于緬甸都不適用。然而那举國一致的要求被拒絕了，并且也未給予緬甸任何保証。自治領地位是今后的远景，它是一种適用于其他世界和与我們不相同时代的模糊而虛幻的形而上的概念。正如溫斯頓·丘吉尔先生曾指出过的一样，那是与現在或最近將來毫不相干的空談和客气話。所以，对于印度独立所提出的异議和所堅持的無理条件同样也就是人所共知的廢話了，它既無現实性又無內容。唯一的現实却是英國不惜一切代价來把持着印度的决定和印度要粉碎这种把持的决心。此外一切都是詭辯、法律家的用語或外交上的遁辞。只有“未來”才能够揭示出这势不兩立斗爭的結果。

“未來”很快地就把英國对緬甸政策的結果展示給我們了。在印度，那“未來”也慢慢地把它自己展現出來了，随帶着还有斗爭、痛苦和灾难。

在英國政府最后蛮橫地表示了拒絕之后，再要对印度所發生的事情保持消極的旁观者的态度也変为不可能了。正当整个世界的千百万人民信仰自由并为了自由面对着巨大犧牲的时候，如果英國政府在这危險战爭之中的态度还是如此，那么等这危机过去和民众的压力已經降低的时候，它的态度又該怎么样呢？同时，我們的人民正在全國之內被抓了起來送進監獄；我們的正当活动也

受到了干涉和限制。我們必須記住，在印度的英國政府經常在向民族主义运动和劳工运动作战；它是不等待有了和平抵抗然后才采取行动的。那种斗爭有时会爆發起來，而变成一种全綫攻击，或者它也会稍微緩和一下，但总是經常繼續下去的①。在各省國大党政府当权的短短时期中，那是处于一种平靜無事的階段，然而在他們全体辞职后不久，英國政府又重新發动起來了，而政府中的常任官員就特別高兴發号施令把那些杰出的國民大会党党員和議会中的議員关進監牢里去。

積極的行动成为無可避免的了，而唯一的缺点却往往是因为沒有采取行动。按照我們所确定的政策，那行动只能是一种和平抵抗性質的。可是我們很当心不要引起任何民众的騷动，而且和平抵抗只限于选定的一些个人。这里所謂的个人的和平抵抗是与那群众参加的和平抵抗对比而言的。它实际上是帶有一种偉大的道义上抗議的性質。从政客的观点來看，我們故意避免采取顚复政府的任何企圖，而使政府很容易地就將这些制造糾紛的人投入監獄，这似乎是很奇怪的。那不是任何其他地方所采取的積極性的政治行动或革命的作風。然而那是將道德与革命策略合而为一的甘地作風，而且当任何这样运动發生的时候，他总是当然的領袖。他所表現的作風就是，我們虽然一方面拒絕屈从英國政策和

① 从战前起就有許多人陸續被捕入獄。許多我的青年同志現在已經在獄中消磨了十五年的歲月了，而且仍然关在里面。当他們被判刑的时候，还僅僅是不到二十歲的孩子；而現在已經是头髮花白的人和中年人了。我在屢次巡視联合省監獄中，一再地看到他們。我曾進來过，停留一时，后來又出去了；而他們仍旧留在那里。虽然他們是联合省人，并关在联合省監獄里好多年了，他們却是在旁遮普判刑的，因此他們受着旁遮普政府的管制。联合省的國大党政府曾經呼吁过釋放他們，但旁遮普政府未予同意。（原注）

自願地找來苦难以表示我們的憤怒和决心；而另一方面我們的目的却并非制造糾紛。

这种个别人的和平抵抗运动是从極小規模开始的，每一个人在他或她能够加入运动之前必須經歷过某种考驗和批准。那些被选拔出來的人們破坏了某些正常秩序都被逮捕了并且被判監禁。我們照例首先选到的是些頂上層人物——國民大会党执行部門的委員、省政府中的卸任廳長、議会的議員、全印与省國民大会党委員会的委員。漸漸地这个圈子擴大起來，直到总共有二万五千到三万的男女們都進了監獄。这些人当中包括有已被政府勒令休会的我們省立法院的議長和大量的議員。因此，我們宣布，倘若我們民选的議会不被准許执行职务的話，那末他們的議員决不会屈服于專制統治而寧願入獄。

除去那些从事形式上的和平抵抗的人而外，千千万万的人因为作演講或某些其他的活动而遭逮捕和監禁，有的未經審判就被扣留。在較早的階段我就被逮捕了，并且为了一次演講被判四年徒刑。

从一九四〇年十月以來，所有这些人留在監獄里有一年以上了。我們曾尝試用我們所能得到的資料來研究战爭和在印度与世界上的时事進展。我們讀到了罗斯福总統的四大自由，我們听到了大西洋憲章，并且不久以后又听到丘吉尔先生对于这憲章实施范圍的限制，認为它不適用于印度。

一九四一年六月，我們因希特勒对苏联的突然攻击而感到震驚，我們怀着憂急的心情來注視着这战爭局势的戲剧性的变化。

一九四一年十二月四日，我們中的許多人被釋放了。三天后就發生了珍珠港事变和太平洋战爭。

六 珍珠港事变以后。甘地与非暴力主义

当我們从監獄里出來的时候，民族主义者的立場，英印对立的問題，还是照旧未变。監獄在各种方式上影响着人民：有些人健康受損或意志薄弱下去，另外一些人則变得更坚强而更具信心了，而后者的影响通常是更多地为群众所感觉到的。就民族意識方面說來，我們虽然仍無改变，但珍珠港事变与繼之而發生的事情却驟然間產生了一种新的緊張，并且呈現了一幅新的远景。此后國民大会党工作委員会在此新的緊張空气之中立即召开了会議。一直到那时候，日本人未曾有过什么大的進展，然而重大和令人震驚的灾禍已經發生了。战爭不再是遙远的景象，它已开始接近印度并且密切地影响着它了。在國民大会党党員当中，想要在这些危險的發展中扮演一位有效角色的欲望变得强烈起來了，而且在这新的局势中，走進監獄里去的事情似乎是無意义的了。但是，除非敞开一些光荣合作的大門并且能使人民因采取行动而感觉到某些積極的鼓舞，我們能够作什么呢？以消極的恐懼來对付迫在眉睫的危險是不够的。尽管有过去的歷史和已經發生过的一切，我們还是殷切地想要在这战爭中，尤其是在保衛印度中貢献我們的合作，必要的条件就是要有一个能使我們在和國內的其他成份共同合作中行使职权的國民政府，而且能使人民感觉到这种合作眞正是民族的努力，而并非那曾經奴役过我們的外國人所强加于我們身上的。和很多其他的人們一样，國民大会党党員在这一般的理解上并無分歧，然而出乎意料之外地一种原則上的嚴重分歧又發生了。甘地先生認为他自己甚至在对外战爭的問題上都不能放弃他的非暴力的基本原則。那迫在眉睫的战爭就变成对他的挑战和信仰的考

驗了。若是他在这緊要关头失敗了的話，那末不是他一直所信仰的非暴力主义并非包罗万象和行动的基本原則与路綫，要不然就是他犯了抛弃它或与它妥协的錯誤。他不能够放弃作为他一切活动之基礎的那終身信仰，他觉得他必須接受那非暴力主义的必然后果和有关的一切。

类似的困难和冲突大約初次發生于一九三八年慕尼黑危机的时候，那时战争就好像迫在眉睫了。我当时正在欧洲，并未参加那时所举行的討論。然而随着危机的消逝和战爭的延緩，这种困难也度过了。当战爭在一九三九年九月眞正爆發起來的时候，这类問題并沒有發生过，也沒有被我們討論过。只是在一九四〇年的夏末，甘地先生才再度明明白白地对我們說，他不能够使自己卷入这場暴力的战爭中去，而且他希望國民大会党对这問題采取同样的态度。他同意給予道德上的和其他各种援助，只要不在实际上协助武裝与暴力的战爭。他想要國民大会党去宣布它对非暴力原則的坚持，甚至为了一个自由的印度也应如此。当然，他知道在國內、甚至在國民大会党之內都有許多人对非暴力主义并無信仰；他認識到一个自由印度的政府当涉及國防問題的时候可能会放弃非暴力主义以建立起陸海空軍的力量。然而他要求——假使可能的話——國民大会党至少要高高举起这非暴力的旗帜，因而使得人民的心智受到熏陶并使他們越來越想采取和平行动。他害怕目睹印度軍事化。他夢想着印度会成为非暴力的象征和示范，并且由于它的示范使得战爭和暴力的手段在世界其余部分中也消失掉。即使整个印度不曾接受过这种概念，当考驗的时刻來臨的时候，國民大会党也不应当放弃它。

國民大会党長时期來就接受了非暴力的原則及其实踐，并把

它应用到我們为自由的斗爭方面和建立一个統一的國家方面。國民大会党从沒有越出过那个范圍，或將这原則应用在防御外來的侵略或國內的騷乱上面去过。的确，國民大会党曾迫切关心过印度陸軍的發展幷且常常在要求它的官員改用印度人。在中央議会的國民大会党党团，曾常常提出或参加这項問題的決議。作为二十年代的那个党团的領袖，我的父親就担任过为了印度陸軍的印度化和改編而組織起來的斯勤委員会（Skeen Committee）的委員，他后來辞职了，但那是由于政治上的理由而与非暴力毫無关系。在一九三七——三八年中，國民大会党党团和全体省政府商権之后，就印度陸軍的擴充与它的机械化、对少得可笑的几乎幷不存在的海空軍武力的發展以及由印度陸軍逐步替換駐扎在印度的英國陸軍等等問題向中央議会提出了几項建議。因为駐印英國部隊的費用大概是四倍于印度部隊，因此如果印度部隊接替了英國部隊就能够把印度部隊机械化和擴充起來，而勿需增加太多的开支。另一次在慕尼黑时期，对于發展空軍的重要性又被强調了，然而政府方面却說專家的意見对这办法幷不同意。在一九四〇年，國民大会党党团特别出席了中央議会幷重申了所有这方面的主張，同时又指出英政府及其軍事部門为印度防御所作的各种准备是多么的不適当。

据我所知，凡涉及陸海空軍或警察各方面时，非暴力的問題从來沒有被考慮过。它的適用范圍是被認定当然只限于我們为自由而斗爭的方面的。的确，它在我們思想的各方面曾有过强力的影响，而使國民大会党坚强地贊成世界裁軍和以和平方法解决國际間以及國內的一切爭端。

当國民大会党政府在各省行使职权的时候，他們之中的很多

人热心于提倡在大学和学院里的某些形式的軍事訓練。印度政府却加以反对并予以阻止。

無疑地，甘地先生是不贊成这些傾向的，但他并未干涉。他甚至也不願意將警察当作一个武装力量來对騷动施以鎮压，他对这点表示了他的痛心。然而他把这点認为是一种較小的罪惡而忍耐着，他希望他的敎义將会逐步地深入印度人的心中。他之反对國民大会党里的这种傾向使他早在三十年代脫离他与國民大会党的正式党員关系；縱然这样，他还繼續是大会党的当然的領導人和顧問。对我們所有的人說來，那是一种反常而令人不滿意的情况，但那也許使他感觉到，这样一來，他对大会党一次又一次所采取的种种并不完全与他的原則和确信一致的措施，他就無須个人負責。在作为一个民族領導人的甘地和作为一个不只限于印度而且也是为了全人类和全世界的先知使者的甘地之間，在他的內心中和在我們的民族政策上，那里經常存在着內在的冲突。要把嚴格遵守个人所認定的眞理与生活中的、尤其是政治生活中的緊急关头及权宜从事协調起來，永远不是容易的事。在平时，人們对这問題毫不操心，他們將眞理存藏在他們內心的某些角落，如果他們在任何地方存藏着眞理的話；而且他們会接受权宜之計作为行动的准繩。在政治上，那也成了普遍的規律，这不僅是因为政客們不幸是一些特殊类型的机会主义者，而且也因为他們不能純粹地按照个人的水准來采取行动。他們不得不使別人采取行动，所以他們就不得不考慮別人的局限性以及对眞理的理解和感受的程度。就因为这个緣故，他們就不得不和那眞理妥协，并使它來適应于現实的环境。那种適应成为不可避免的了，可是总有危險伴随着它，不顧眞理和拋弃眞理的趨势就滋生起來，而权宜手段就

变成行动的唯一标准了。

甘地，他虽然像磐石般的遵循着一定的原则，但他却顯示出一种偉大的能力使自己適应别人和適应在变化中的环境，和顧到那些人，特别是人民大众的力量与弱点，以及他們能够奉行他所認为的眞理到如何程度。然而他一次又一次地抑制住自己，他似乎害怕他在妥协上走得太过头，而返回到原來的立場上去。在行动当中，他好像和群众的心情是融洽的，对群众的能力他是易于感应的，因而使他自己在某些程度上去与群众適应；在别的时候，他却变得更偏于理論，而顯然就不大能適应了。在他的行动和他的著述中也明顯地看得出这同样的分歧。这就使得他自己的人民感到惶惑了；其他不知道印度背景的人們更是如此。

一个人究竟能够影响一个民族的思想和意識到怎样的程度，那是很难說的。在歷史上某些人曾發揮过一种强有力的影响，然而那可能是他們强調和揭示出那已經存在于人們心中的某些事物，要不然就是对那时代的模模糊糊感觉到的观念給予清楚而警辟的說明。甘地对印度人思想的影响在現今时代已經是意味深远的；它將在时間和形式上持久到如何程度，那只有到將來才能証明。那影响并不限于那些贊成他并且承認他为民族領袖的人們；而且也擴大到那些不贊成他和批評他的人們。在印度有極少的人全部地接受那非暴力的学說或他那經济理論，然而有很多的人却在某些或其他方面受到它們的影响。他通常用宗教上的術語來强調道德观点应用于那些政治問題和日常生活的問題。宗教的背景主要地影响了那些傾心宗教的人，然而这道德观点也影响了其他的人。很多人顯著地被提高到了道德行动和倫理行动的較高水平，而更多的人被迫着至少也要去思索那些問題，而那思索的本身

就对行动和行为有所影响。政治不再像它通常在一切地方那样僅僅只是些权宜手段和机会主义，而是在思想和行动之先，总有一种不断的道德上的斗爭。权宜手段或者看來是唾手可得和随心所欲的东西是不能被忽視的，但这种权宜手段却被其他的各种考慮和对更遙远的后果的長远看法所緩和了。

甘地在各方面的影响深入了印度幷且留下了它的痕迹。然而他之成为印度領袖当中的第一流和最突出的人物幷非由于他的非暴力和經济的理論。在極大多数的印度人眼中，他是决心要獲得印度自由的、战斗性的民族主义的、拒絕屈服于傲慢的强权的和永不贊同牽連到民族耻辱的任何事情的那个象征。虽然在印度的很多人在百般事情上可能和他意見不同，虽然他們可能責难他或者甚至为了某些特殊的爭点而与他分离，可是在印度的自由处于存亡关头而需要采取行动和斗爭的时候，他們又会成群的向他奔來，幷且把他看作是他們的当然領袖。

在一九四〇年，当甘地先生就关于战爭和自由印度的將來提出了这非暴力問題的时候，國民大会党工作委員会就不得不正面地來处理这个爭点了。他們向他明白地表明，他們不能够做到他所要求他們的那种程度，而且他們也不可能使印度或國民大会党承担在將來把此項原則应用到对外的范圍中去。这就導致國民大会党和他在这爭点上明确而公开的破裂了。兩个月后，更進一步的討論达成了一項大家同意的原則，幷使全印國民大会党委員会在不久以后將它采用为决議的一部分。在这問題上，那項原則幷沒有完全代表甘地先生的态度；它代表着他所同意的，也許幷非願意的，國民大会党在这問題上所应該說的話。在那时候，英國政府已經拒絕了國民大会党最近所提出的在一个國民政府的基礎上

進行战时合作的建議。某种冲突將要來臨了，并且是不可避免的，甘地先生和國民大会党彼此都在对望着，并为一种想在他們之間的僵局找尋一条出路的願望所推动。那項原則并未提到战爭，因为方才不久我們关于合作的建議已經被毫不客气而徹底地拒絕了。它只是在理論上涉及國民大会党的有关非暴力的政策，而且依照國民大会党的意見，它初次闡明未來的自由印度应当怎样地將非暴力政策应用到对外关系上去。那決議的一部分是这样說的：

全印國民大会党委員会“坚决地相信非暴力的政策和实踐不僅是適用于印度爭取自主的斗爭，而且在可能范圍內，它也適用于自由的印度。委員会确信，而最近世界大事也証明了，全面的世界裁減軍备和建立一种新穎而較公正的政治和經济秩序是必要的，倘若这个世界不准备毁滅自己和回到蛮荒时代去的話。因此，一个自由的印度將献出它的全部力量來贊助世界裁軍，而且它本身也应該准备在这方面为世界帶头。这样的帶头將不可避免地有賴于外在的因素和內在的条件，但印度將竭尽所能以实現該裁軍政策。有效的裁軍和結束國际战爭而建立的世界和平，归根結底端賴于消除那战爭和國际間冲突的原因。这些原因必須以結束一國对另一國的統治和一个民族或集团对另一个民族或集团的剝削而予以連根拔除。为了那个目的，印度將和平地工作着，并且也就是抱着这个目标，印度人民希望獲得一个自由独立國家的地位。这样的自由將是和其他國家在自由民族的友誼中为世界和平和進步而緊密团結的前奏。”令人注意到的是，这項宣言虽在坚强地肯定着國大党对和平行动和裁軍願望的时候，它还强調着許多条件和限制。

一九四〇年，國民大会党中的內部危机解决了，接着而來的是

我們中很多人被捕入獄的那一年。但是在一九四一年十二月，当甘地先生堅决主張完全的非暴力时，同样的危机再度形成了。又出現了分裂和公开的意見不合，國民大会党主席大毛拉艾卜勒·凱拉姆·阿薩德和別的人們都不能够接受甘地先生的观点。这是已經很明顯的，整个國民大会党包括某些甘地先生的忠实信徒在这問題上都不同意他的意見。环境的力量和迅速相繼發生的戲剧性事件都在影响着我們所有的人——包括甘地先生在內，而他也避免再强迫國民大会党接受他的观点，虽然他也幷未使他自己和國民大会党的观点一致起來。

甘地先生在任何其他的时候幷沒有在國民大会党中提出这項爭論。后來，当史丹福·克里浦斯爵士携帶着他的方案來的时候，就沒有非暴力的問題了。他的方案是从單純政治观点來考慮的。在以后几个月里，直到一九四二年的八月，甘地先生的民族主义和对自由的强烈願望使得他甚至于同意國民大会党参加战爭，如果印度能够作为一个自由國家來起作用的話。对他說來，这是一个顯著而驚人的轉变，幷使他陷于內心的折磨和精神上的痛苦。在这非暴力原則和印度自由兩者的矛盾当中，非暴力原則成了他眞正生命的血液和生存的意义所在；而印度自由对他說來却是支配一切而使他精疲力竭的热情；这天平是傾向于后者的。自然，那幷不意味着他对非暴力的信心降低了。但那肯定表示着他准备同意國民大会党在这战爭中不去应用它。現实的政治家占了不妥协的先知者的上風了。

当我留意和思索着这在甘地內心的頻繁斗爭——这斗爭經常導致这样多的外表上的矛盾，幷且这样密切地影响着我和我的活动——的时候，我想起立德尔·赫德書中的一節了：“迂迴接近眞

理的观念是和思想影响思想的一切問題有密切关系的——这思想影响思想就是人类歷史中最有力量的因素。然而它很难和另外一种教义相协調：眞正的結論只有在不考慮它可能導向何处或它可能——在不同的利害关系上——有怎样的影响而去追求眞理时才能达到或是接近到。

"歷史証明那些'先知者們'曾在人类進步中起过重要作用——这是無保留地表达人們所見到的眞理的最終实际价値的証据。然而这也是很清楚的，接受和擴展那种'印象'往往要依賴另一階級的人們——'領袖人物'，而这些領袖人物必須是沉着的战略家，能在眞理和人們对眞理的感受性之間取得調和。他們的影响常常要因他們自己对眞理認識的限度而定，就如同在宣揚眞理的时候要因他們的实际智慧而定一样。

"先知者們一定是要被打击的；那是他們的命运，也是他們自我成就的考驗。然而一个被打击的領袖可能僅僅証明他的不起作用是由于智慧的缺乏或者由于他的作用和先知者的作用混淆不清。只有时間才能够告訴我們：这样犧牲的效果是否可以补救一位領袖在表面上的失敗，而同时能够使他在作为一个大丈夫來受到尊崇。至少他避免了領袖們較为常犯的錯誤——那就是犧牲眞理去謀求对原則毫無根本好处的权宜手段。勿論誰要是为了臨机应变的关系而一貫地压制眞理，他思想的深处就会產生出一种畸形怪狀。

"有沒有一条可以把那走向达到眞理的進程和那走向接受眞理的進程这兩者結合在一起的实际可行的途徑呢？这問題的可能解答在战略原則的反映上被提出來了——这原則指出一貫地維护一个目的的重要性，可是也应当用一种適应环境的方式來追求这

目的。对眞理的反对是無可避免的，尤其是在假使它采取一种新概念的形态的时候，但这反对的程度是能够縮小的，只要我們不僅僅想着那目的，而且也去想着接近这目的的方法的話。要避免对那久已建立起的陣地作正面的攻击，而应設法利用迂迴側击的战術，这样，那較为脆弱的一面就被暴露出來讓眞理插進去了。可是，不管用任何这样的迂迴接近的方法，都要注意到不可背离眞理——因为对于眞理的眞正發展，沒有比陷入非眞理更为致命的了。……回顧到过去歷史上曾有过各式各样新穎的概念为人們所接受的那些階段；当那些概念被表現出來的时候，我們能够看得出它們被接受的过程是要容易些，如果不把它們看作某些根本的新事物，而是把它們看作是那久已被人們遺忘的久受尊崇的原則或慣例用現代的名詞加以复活起來而已。这用不着欺騙，而是要注意去探尋出联系，因为‘普天之下沒有一种是新的东西。’”①

七　緊　張

在一九四二年的前几个月，印度的緊張增加了。战場愈來愈迫近，而且現在印度城市可能会遭到空襲。在那些战火蔓延的东方國家里將發生些什么事呢？在印英关系中將出現什么样的新發展呢？我們是不是还要繼續走着老路，彼此怒目相視，被过去歷史的苦痛記憶所束縛、所隔离，并且沒有一个人能够避免成为悲慘命运的犧牲者呢？抑或共同的危难会帮助我們來弥縫那条裂痕呢？就連市集都从平时的死气沉沉中覚醒了；一股激动的浪潮冲过了它們，并且它們窃窃私語傳播着种种的謠言。富有的階級惧怕着

① 立德尔·赫德（Liddell Hart）著：“迂迴接近的战略”（Strategy of Indirect Approach），一九四一年版，序言。（原註）

那如此飛速地向他們奔馳而來的"未來"；那"未來"——無論它在其他方面可能怎样——似乎会推翻他們一向習慣了的社会組織，并且会危害他們的利益和特殊地位。農民和工人就沒有这样地惧怕，因为他們沒有可以丧失的东西，而且还在期待着任何可以改換他那目前不愉快环境的变革。

印度始終对中國抱着極大的同情，因而对日本抱着必然的反感。太平洋战爭早在意料之中会使中國松一口气。四年半以來，中國一直就在單独地和日本抗战着；而現在它有强大的盟國了，肯定地这就准会减輕它的負担，减少它的危險。然而那些盟國却遭受着一次又一次的打击，同时在日本軍隊進犯的面前，这大英殖民帝國就以驚人的速度崩潰了。是不是这座堂皇壯观的建筑物就恰像一个沒有基礎也沒有內在力量的紙牌搭的房屋一样呢？中國尽管缺乏几乎所有近代化战爭所需的一切东西，而仍長期地抵抗日本侵略，这就無可避免地要为人們加以比較。中國更加受到人們的尊重，日本虽然不受欢迎，而人們对長期建立起來的欧洲殖民势力被一个亞洲國家的武裝力量所摧毀这一事实却有一种快意的感觉。那种种族的、东方亞細亞人的感覚在英國人方面也是很明顯的。战敗和灾难是已經够痛苦的了，而一支东方的和亞洲的力量竟战勝了他們的这个事实就更增加了这种痛苦和耻辱。一位身居高位的英國人曾經說过，他寧願"威尔斯親王"号和"击退"号被德國人击沉而不願被黃皮膚的日本人击沉。

中國政府領袖蔣介石委員長及其夫人的訪問印度，在印度說來是一樁重大事件。官場的常例和印度政府的意志阻止了他們和人民親密地來往；然而在那危急的关头，他們的來到印度这件事的本身以及他們对印度自由所抱的明顯的同情，都帮助印度跳出了

它的民族主义的蝸壳，从而提高了它对有关存亡的各項國际問題的認識。印度和中國的联系越來越坚强了，而且同样地还有一种和中國与其他國家站在一条战綫上抵抗共同敌人的願望。印度的危难有助于促使民族主义和國际主义的彼此接近，而唯一的分离因素只是英國政府的政策。

印度政府無疑地是很会意識到这正在迫近的危机的；它們的內心里一定有着憂慮和緊迫的感觉。但在印度的英國人的傳統生活还是这样，他們是那样地固守常規，那样地拘泥于無窮無尽的官僚作風，以致在他們的观点或活动上看不出有什么顯著的变化。他們沒有急切和加快的意識，也沒有緊張情緒和完成工作的念头。他們所代表的制度是为着另外一个时代和另外的目的而建立的。不管是他們的軍隊也好，他們的常任官吏也好，他們所抱的目标只是在于占領印度和鎮压印度人民为自己爭取自由所作的任何企圖。为达到那个目标，那制度是足够用的；但在抵抗强大而殘忍的敌人的近代战爭，情形却大不相同，而他們也就覚得要使自己去適应这种战爭是極端困难的。他們不只是在心理上配合不上，而他們大部分的精力反消耗在压制印度的民族主义上面去了。緬甸和馬來亚行政机構面臨新問題时的崩潰是意义深長而且富于啓發性的，然而英國沒有从中得到教訓。緬甸是受着和印度同一类型的常任官吏所統治的；的确，直到几年以前，它还是印度行政机構的一部分。統治的方式方法在那里是和在印度的相同；緬甸已經証明这种制度是多么迫近死亡的边緣。然而这种制度却毫無改变地繼續下去，总督和他的高級官員像以前一样地仍然行使职权。他們的名額中增加了許多曾在緬甸已經那样顯著地失敗了的高級官員們，在西姆拉的山頂上，还住着另外一位总督大人。正如在倫敦

有若干流亡政府一样，我們印度也因有从英國殖民地逃來的流亡官吏而感到荣幸，他們与印度的英國組織恰能符合無間。

像舞台上的陰影一样，这些高級官員們还在用他們的旧作風來繼續行使职权，企圖以他們的繁文縟節、他們的宫廷典礼、他們的接見和授爵仪式、他們的閱兵式、他們的宴会和晚礼服、他們的誇張的言辞等等來感动我們。新德里的总督府就是最重要的寺院，其中有一个高僧在主持一切，不过其他寺院和僧侣还有很多。所有这些仪式和帝國華丽的誇耀都是有計划地用來感动人的，在已往的歲月中它曾經感动过我們的人民，因为印度人也是爱好这些誇張仪式的。但是新的标准出現了，不同的評价也產生了；在現在看來，这煞費苦心的表演却变成笑話和諷刺的資料了。印度人被認为是一个举止迟緩的民族，不喜疾進和赶忙，但就連他們也在工作上發展了一定的速度和活力，他們想把事情搞好的願望是那样的强烈。國民大会党省政府——姑不論他們可能有那些缺点——都亟望獲得一些成就并辛勤不息地工作，而不顧及許多長期公認的慣例。看了印度政府和它的許多代理人在面臨嚴重的危机和灾禍的时候所表現的被动因循和迟鈍，实在令人憤激。

正当其时美國人到來了。他們是非常性急的，熱望把事情办了，不懂得印度政府的作風和仪礼，而且也并不特别想去知道这些东西。他們不能容忍拖拉作風，把那些障碍和官样文章的手續推在一旁，并且甚至推翻了新德里的單調生活。他們甚至也不注意在特殊場合下应当穿着的衣飾，而且有对候違犯了外交礼仪上的嚴格的規定和官方的程序。虽然他們帶來的援助是很受欢迎的，他們却并不为官場中最高級人員所喜欢，彼此間关系也变得緊張起來了。整个說來，印度人是喜爱他們的；他們的精力和对手边上

工作的热情是有感染性的，这正与缺乏这些品質的印度英國官場成为对照。他們的直截了当和擺脫官方束縛的精神是令人欽佩的。对于新來者和官僚階級之間的基本摩擦有一种人在感到暗中很开心，人們反复重述着与此有关的許多眞实的或想像的故事。

战爭的瀕近印度，使得甘地大为不安。他的政策和非暴力的綱領与这个新發展不大容易配合得上。很明顯，面臨着一支侵略軍隊或是在双方的敌对軍隊之間，和平抵抗都是不可能实行的。采取消極办法或是接受侵略也同样是不可能的。那么究竟該怎样办呢？他本人的同僚以及國民大会党的一般人士都拒絕把非暴力应用在这样的場合或用來代替对侵略的武裝抵抗，最后他对于他們有权去那样作的这一点終于同意了。但他仍然感到煩惱，因为就他自己而論，作为是个人，他是不能够參加任何暴力行动的。但他远比一个普通的人要重要得多；不管他在民族主义运动中有沒有任何正式的职位，他总占有着一种突出而有支配性的地位，他的言論对于大多数人民是有力量的。

甘地先生是深知印度的，尤其是深知印度的群众；其他知道印度的过去或現在的人縱使有的話也很少。他不只曾經廣泛地周游过全印度而接触到了千百万人民，而且还有一种別的东西使他能够和那些群众在感情上联系起來。他能够使自己与群众相融合，幷且和他們具有同感；由于他們意識到这点，他們就对他表示信仰和忠誠。他早年在古甲拉特人那里所吸取的观点曾在某些程度上影响了他对印度的看法。古甲拉特人本質上就是愛好和平的生意人和大商賈的团体，深受着耆那教非暴力主义的影响。印度其他地区所受到的这种影响要少得多，而有些地区根本就未受到过。廣布各处的刹帝利階級的武士們当然不容許这种主义來干預战爭

或獵取野獸。还有其他階級，包括婆罗門在內，就整个而論也都差不多沒有受到过它的影响。但甘地先生对印度人的思想和歷史的發展采取了折衷的看法，而相信非暴力是出自耆那教义的基本原則，虽則它与耆那教义已有了很多的出入。那种看法似乎是牽强附会的，許多印度的思想家和歷史学家都不同意这看法。这与人类生存的現階段中的非暴力主張的是非曲直是毫無关系的，但它却指出了甘地先生思想中的歷史上的偏执所在。

在决定民族的特性和歷史上，地理上的特征具有强有力的影响。印度因被喜馬拉雅山这巨大的障碍和海洋所隔絕的事实就在这廣大地区上產生了一致的意識，同时也就滋生了閉关主义。一种生气蓬勃而純一的文明就在这片廣大的地域上成長起來了，这文明有充分擴張和發展的余地，并且繼續保持着坚强的文化上的一致性。然而就在那一致性之中，地理环境又產生了多种多样性。廣闊的北部和中央平原不同于丘陵起伏和彩色雜陈的德干地区，而在不同的地理区域中生活的人民就發展着不同的特性。歷史在北部和南部的發展上也有不同的过程，虽然在南北兩部之間往往也有相互交錯和彼此合流的情形。就像在苏联那样，北部平坦的地面和遼闊的空間需要强有力的中央政府來防御外患。南部和北部都一样地有过兴盛的帝國，但北部才眞正是帝國中心，并且常常支配着南部。在古代，一个强大的中央政府不可避免地意味着專制政体。莫卧兒帝國之瓦解在許多原因中是受到馬拉塔人打击的这个事实，不僅僅是歷史上的偶然事件。馬拉塔人是从德干的多山地区來的，他們保留着某些独立的精神，而那时在北部平原的極大多数居民却已經养成卑躬屈膝和温馴的習性了。英國人在孟加拉輕易地就取得了勝利，这肥沃平原的人民就非常馴順地屈服了。

英國人在那里站住了脚跟之后，就擴展到别的地方去了。

地理条件仍然是重要的，在將來也一定还是重要的，但是一些别的因素在現在却發揮着更为重要的作用。山嶺和海洋不复成为障碍了，但它們仍然决定着民族的品質和國家的政治与經济的地位。除非这規划的規模是世界性的，我們在考慮到新的区分、分割或重新合并的計划时，就不能不顧及这些地理条件。

甘地先生对于印度与印度人民的了解是深刻的。虽然他不那样太关心歷史本身，也許他未具有某些人們所具有的那种对歷史的感情，那种歷史意識，但他充分意識到并从內心感觉到印度人民的歷史根源。他很熟習世界时事并細心加以研究，不过，無可避免地他把精力集中于現代的印度問題。他拥有一种把一个問題或情况的本質挑出而將無关緊要之点拋掉的能力。从他所認为的道德观点來判断一切事物，他具有一定的理解力和較远大的眼界。蕭伯納曾說过：虽然甘地可能犯下若干战術上的錯誤，而他的基本战略却总是正确的。但是，很多人却不大从長远利益來看問題，他們更关心的是暫时的战術上的占便宜。

八　克里浦斯爵士來到印度

繼檳榔嶼和新加坡淪陷了之后，正当日本人向馬來亞前進的时候，大批撤退的印度人和其他人民就涌進印度來了。他們逃得非常匆促，除了随身衣服之外什么也沒有帶。接着从緬甸涌到了千千万万的难民，其中大部分都是印度人。他們如何为民政和其他当局所拋弃弄到結果只得自謀生路的經歷傳遍于印度各处。他們从千百里外流离轉徙，經过高山和森林，受着敌人的包圍，許多在中途路上或为刺刀所殺，或死于疾病，或死于飢餓。这是不得不承

受的战爭可怕的結果。可是在印度和英國的难民之間有着不同的待遇，这却不是战爭的关系。英國的难民尽可能地受到各种照顧，所有需要轉运和帮助的地方都給他們布置妥貼。从緬甸一个聚集着大量难民的地方走到印度來有兩条路。比較好些的一条路是專为英國人和欧洲人保留下的；因此这条路后來就被称为白人路。

关于种族歧視和灾难的那些可怕的故事傳到了我們的耳中，当那幸免于餓死的人們轉徙到全印度的各处，这些故事也随着普遍地傳播出來，在印度人心中產生了一种强有力的影响。

正当这个时候，克里浦斯爵士來到了印度，帶來了英國战时內閣的建議。这些建議早在兩年半以前就已經充分地討論过，所以事实上已是明日黃花。一个曾經参加过后來談判的人在任何細節上討論这些建議若不說到許多最好留到將來再說的事是有些困难的。事实上，已經發生的一切有关的爭点和問題都早已公开了。

我記得当我第一次讀到这些建議时，我的情緒异常低落；情緒低落的原因，主要地是由于我当初希望从克里浦斯爵士方面并从已經發生的危險局势中得到一些更实在的东西，我愈看这些建議和研究它的許多含意，我愈感到情緒低落。我可以理解到一个不熟悉印度情况的人会想像这些建議極符合我們的要求。可是經过分析之后，看出这里有着这样許多的限制，而正是承認民族自决的原則这一点就会使我們那样地受到桎梏和束縛以致危及我們的未來。

这些建議基本上是講到未來的問題，講到战爭停止以后的問題，虽在最后一条內也模糊地提請在現时合作。在那个未來，虽确切主張民族自决的原則，却同时給予各省以不参加印度联邦，和建立各自独立的土邦之权。更進一步还把那不参加印度联邦之权給

与各印度土邦；而我們应該記住，在印度这样的土邦共近六百多个，有些是較大的，而大部分只是一些被包圍的極小地区。这些土邦和这些省都可以联合起來制訂憲法，可以影响那部憲法，也可以不遵守那部憲法。全部背景就是分散主义，而把眞正有关國家的經济和政治問題置于次要地位。在多方面各自不同的反动分子將会联合起來破坏我們發展成为一个强大的進步的联合國家。在不断地以退出为威脅之下，很多不適宜的条文將会被訂入憲法之中，中央政府可能就变得孱弱無能，然而退出的事仍会繼續發生，这时如要重行修改憲法使它在其余各省和各土邦中起作用那就很难了。为挑选制訂憲法团体而在各省举行的选举將按現行的分别的宗教选区制度進行；这是不幸的，因为它会帶來那旧时的分裂精神；但是，在这个环境之下，这样的选举是無可避免的。但是在各土邦里，关于选举并無明文規定，因而那里的九千万居民完全被忽視了。这些土邦的半封建的統治者就可以按照他們的人口比例來指定他們自己的代表。在这些被指定的代表当中也許有一些有才干的大臣，可是整个說來，不可避免地他們所代表的不是各邦的人民而是封建和独裁的統治者。这些人將占制憲机構中成員的差不多四分之一的人数，而他們的人数、他們在社会上开倒車的态度和他們以后还会退出的威脅就可以很有力地影响着表决。由于各种不同宗教选区和特权階級所推选的是选举出來的，而各土邦統治者所指定的不是选举出來的，所以國民議会或制憲机構就將成为既包括选举出來的又包括非选举出來的成份在內的一个古怪的混合物了。在这上面还得加上一个事实，那里將不会有强迫接受各种联合決議的压力，更缺乏由于整体和最后決議所形成的現实感。有許多議員，由于他們覚得他們随时可以退出和拒絕接受执行这

些决議的責任，就势將演成在工作上有完全不負責任的傾向。

去想到任何分裂印度的建議总是很痛苦的；这建議是和那些如此有力地感动人心而为人民所深深体会到的意識与信心相違背的。整个印度的民族主义运动就是以統一印度为基礎的，而且这种意識較諸目前情况的民族主义还更为悠久而深远；这就要追溯到印度歷史上很远的时代里去了。这种信仰和意識在現代發展得更为有力，直至变成了多数人民的信条，成为一种不可以詰难和辯駁的东西。回教联盟方面对此也曾有过些詰难，可是很少有人把它看得很嚴重，而且一定还有很多伊斯蘭教徒不同意这个詰难。甚至这詰难根本上也并不眞正是屬于地区的問題，虽說它曾建議着一种含糊而沒有解釋清楚的地区分割。这是建筑在一种中世紀的观念上，把國家按不同的宗教加以划分；因之，按照这个方案，在每一个印度的鄉村里，都將有兩个或更多的國家。即使把印度分裂之后，也还不能適应这样散布很廣、重重迭迭的宗教上的类别。事实上分裂將更增加困难，而且把亟待解决的問題更增多了。

除了情感之外，反对分裂还有更实在的理由。主要由于英國政府政策的关系，印度的社会和經济問題已达到了一种危机，如要避免这种最嚴重的灾禍，必需有很迅速和很全面的進步。只有为整个印度作出眞实地和有效地規划，使各部分中互以有余补不足，進步才能实現。整个說來，印度大体上是一个强有力的自足自給的單位，可是它的每一部分的本身却都是孱弱而且需要依靠其他部分的。如果所有这些和其他的論点在过去是有效和充分的話，那么在現代的政治和經济發展之下就將加倍的重要。独立存在的小邦在各处都趋于消滅；这些小邦或被較大的土邦所吸收或成为它們經济上的附庸。有一种必然的趋势是大的联邦或共同起着作

用的許多小邦集团要成長起來了。民族國家的观念正为多民族國家的观念所代替，而且在遙远的將來还呈現着世界联邦的景象。在这階段上要想把印度分裂是違反近代歷史和經济發展的整个潮流的。这似乎是荒謬到極点了。

然而在迫不得已和某些逼人的灾禍的压力之下，人們也不得不同意于許多不情願的事情。环境可能会强迫着去分裂那些在邏輯上和在通常情况下所决不应当分裂的。可是以英國政府名义所提出的建議却并未牽涉到任何确定的或特殊的分裂印度。这些建議为省和土邦的無数分裂开辟了一条别徑；煽动各种反动的、封建的和在社会上开倒車的集团來要求分裂。也許在他們当中沒有一个是認眞地要这样做，因为他們不靠别人自己也站不住。可是他們能够給予很多的麻煩和妨碍并延緩一个自由印度國家的建立。假使英國政策支持他們——这是很可能的——那就会意味着在長时期里根本就沒有自由可言。我們对这种政策的經驗已經是痛苦的了，而且在每一个階段上我們都覺得这是在鼓励着分裂的傾向。能有什么保証說它不会繼續这样做，并且因而声称，由于缺乏这样做的条件，它就不能够履行它的諾言呢？眞的，很可能这样的政策还得要繼續下去。

这样的建議不僅是承認巴基斯坦的或一个特殊的分裂，虽則这已經就够糟的了，但是还要更糟，因为这將为可能發生的無数分裂开辟了大門。这將是一个对印度自由的不断的威脅，并在履行那曾經作过的諾言上加了一重障碍。

决定印度各土邦未來命运者將不是那些土邦的人民或他們所选出的代表，而是他們的独裁統治者。我們如果承認这个原則就是否定我們久已确定的并一再声明过的政策，而且背叛了那些土

邦人民，使他們会在更長的时期內陷于独裁統治之下。我們正在准备尽量温和地对待那些王公們，以求在轉变到民主政治中得到他們的合作，假使沒有像英國这样的第三者的話，無疑地我們是可以成功的。但一有英國政府支持着各土邦的独裁政治，那些王公們就很可能不参加印度联邦，而依靠着英國武裝保护來防备他們自己的人民。的确，我們也听人說过，如果这样的情况發生的話，外國軍隊將要駐扎在这些土邦里。由于这些土邦大多是像孤島一般散布在計划中的印度联邦領土之內，外國軍隊要达到那些地方以及要和在别个同样情况的土邦的軍隊取得联絡就成了問題。这样就必須要有給外國軍隊通过印度联邦領土的权利。

甘地先生曾不止一次地声明他不是王公的敌人。虽然他常常批評他們政府的方式和他們甚至对人民最低的权利的否定，他对王公們的态度的确是一貫地很友好的。多年來他都在阻止着國民大会党直接去干涉这些土邦的事务，他一向相信这些土邦的人民应該自己采取主动，而且这样才可以發展自信心和力量。我們中有許多人不贊成他的这种态度。可是在这背后有一个基本信念，据他自己說："在我的态度上有一基本因素，那就是我將永远不肯参加，(甚至)为了英屬印度人民的自由，而去作出賣各土邦人民权利的事。"英國联邦和印度憲法的卓越权威人士基斯教授支持甘地先生对于这些土邦的主張（这也是國民大会党的主張）。基斯寫道："对皇室的顧問們說來，他不可能主張各土邦人民不应該有与各省的印度人同样的权利，他們的明顯的职責就是劝說皇上以他的权力使那些王公去参加那結果可以在不久將來得到一个穩固的責任政府的制憲改革工作。如果迫使各省的代表和那些不負責任的統治者們提名的人坐在一起，这样的联邦就不能認为是对印度

有好处的。甘地先生所提出的，王公們必須随着皇室把政权移交人民的主張事实上并沒得到答复。”对于英國政府早期所提出的关于联邦的建議，基斯教授提出了这种意見，而这意見对于这次克里浦斯爵士所提出來的建議甚至更为適用。

愈研究这些建議，愈覚得这些建議的荒謬。印度已变成一个棋盤，上面有着几十个名义上的独立或半独立的土邦，而其中有很多是依靠着英國用武力來支持他們的独裁統治。这样，既無政治上的統一，也無經济上的統一；于是英國就很可以通过它所控制的許多小土邦而在政治上和經济上繼續行使着支配权①。

我不曉得英國战时內閣对于將來怎样想法。我想克里浦斯爵士对印度是有好意的，而且希望能看到一个自由而又統一的印度。但这不是一个个人的看法或意見或个人的好意的問題。我們必須考慮一件政府的正式文件，尽管是故意弄得含含糊糊的，可也是很用了心思去起草过的，而且我們曾被通知，我們对于这文件必須全部接受，或全部拒絕。而在这后面还存在着繼續不斷地百年來的英國政府的政策；这政策造成了印度的分裂，鼓励着任何会阻碍民族成長和自由的因素。过去曾經采取过的每一个前進的步驟常常会被各种条件或限制所阻止，这在最初看來似乎沒有甚么害处，可是后來却証明是極可怕的牽制和破坏。

这些將要从这建議里發生的可怖的后果，也許是可能、甚至于

① 在孟德摩倫賽爵士（Sir Geoffrey de Montmorency）的“印度土邦与印度联邦”（The Indian States and Indian Federation）（一九四二年版）一書里，他曾强調印度土邦是完全依賴着英國的权力和保护的。这些土邦“現在在印度还是这样多，在發展中成为一个嚴重的难題，直到目前为止，还尋不出解决的办法，……他們的被消滅和被吞并当然是不可避免的，只要有一天英國对于印度不再是無上的权力的話。”（原注）

將会統統不成为事实。智慧、愛國心以及什么是对于印度和世界有利的較远大的看法無疑地將会影响很多人，包括印度各土邦的統治者和官吏們在內。讓我們自己來搞，我們將相互信任，考慮各种复雜的問題和每个集团所面臨的困难，經过深思熟慮而獲得完全的解决。尽管有着倡議，說我們將要行使民族自决权，可是还不讓我們自己來搞。英國政府老是占据着各个战略据点，从各方面來加以阻撓和干涉。它不僅僅控制着全部政府机構、政府部門等等，在各土邦的英國監督官和駐札官都占据着优越的地位。的确，这些王公們对他們的人民誠然是專制的，可是他們自己却完全服从于由总督直接指揮的政治部管轄之下。他們的主要官吏中許多人都是被强迫派給他們的，而且这些人都是些英國籍的官吏。

就算我們能够避免这許多由于英國的建議而可能發生的后果，剩余下來的也尽够危害印度的自由，延緩它的進步，引起新的和危險的問題而滋生出無窮的困难。在一代或更早的时候所采用的教派选举單位制已經產生了足够的惡果；現在給每一个蒙昧主义集团敞开大門而滋生麻煩，而且更有繼續分化和肢解印度的危險。这就是要求我們保証去遵守为那从战爭結果所引出的不可知的將來所作的安排。不僅國民大会党，而且在政治上那些經常和英國政府合作的我們政治家中最温和的人們，也表示不能这样做。

國民大会党虽然具有統一印度的一切热忱，可是为了亟于爭取少数和其他的集团，它甚至宣称在印度联邦中不容有一个違反它自己人民所表明的願望的地方單位。假使分裂是不可能避免的話，它甚至也可承認分裂的原則，但無論如何不願去鼓励它。在对克里浦斯的建議作出决議时，國民大会党工作委員会声称："國大党坚持印度的自由和統一，尤其是当現代世界人們的心中会無可

避免地想到更大的联盟的时候，任何对統一的分裂將会对一切有关方面都有損害，而且使人想起來感到非常痛苦。虽然如此，工作委員会总不能考慮强迫任何地方單位的人民違反他們所表明和确定的願望而留在印度联邦之內。承認了这个原則，本委員会覺得应用一切的努力制造条件來帮助各种不同單位發展出一种共同的和合作的民族生活。接受这个原則，必然意味着：任何变更的結果要是会產生新的問題或对那地区內其他重要集团施行强迫的話，那变更就是不該有的。每一个地方單位应在联邦內有尽可能最高度的自治权，和一个强有力的民族國家相配合。英國战时內閣現在所提出的建議会在正当开始联合起來的时候鼓励和導致分裂的尝試，因而在正当最需要高度合作和热忱的时候產生摩擦。这个建議大概是为適应一种自治上的需要而提出的，可是也会有其他的后果，会使各种不同的社会中政治上的反动和蒙昧集团制造出麻煩，而且会把群众的注意从國家当前重要問題上引到别处。”

委員会更進一步說：“在今天嚴重危机之下，重点应擺在現在，至于將來的建議只要是对現在有影响也是重要的。”虽然他們不能同意这个与將來有关的建議，他們也渴望得到些协議，正如他們所說，使印度可以適当地担負起它的防御責任。这里沒有涉及非暴力的問題，而且也沒有在任何階段上提到过。事实上，所討論的問題之一就是应該設置一个印度國防部長。

國民大会党在这一階段上的立場就是，鑒于战禍即將來到印度，它們准备把涉及將來的問題擺在一边，而集中精力于建立一个战时可以充分合作的國民政府。它不能同意英國政府所提的有关將來的特殊建議，因为这些將牽涉到各种危險的約束。就國大党來說，这些建議可以撤回，或者仍然留着作为英國意向的表示。

但大家很清楚地知道國大党是沒有接受过这建議的。不过拒絕英國建議对尋找一条目前可以合作的道路不一定会有妨碍。

除了明确宣称印度的保衛必需完全由英國政府担任外，就現在而論，英國战时內閣的建議是含糊而不全面的。从克里浦斯爵士的一再声明中，似乎除了國防之外，其他一切問題都將移轉到印度的有效管理之下。甚至于也講到总督的作用，僅不过像英王那样是一个憲法上的領袖而已。这就使得我們推想到所剩下应考慮的唯一爭点只是國防問題了。我們的处境是，战时的國防問題可能用以掩盖、而且在很大程度上已經掩盖了很多其他的民族活动和作用。假使从國民政府的工作中將國防整个除外，遺留下來的就很少了。我們同意英國总司令將对武裝部隊和軍事行动繼續行使他的全部职权。我們也同意总的战略將为皇家參謀人員所指揮。但除此以外，我們要求在國民政府里定要有一个國防部長。

經过几次討論之后，克里浦斯爵士同意可能由一个印度籍部長來管轄國防部，但这一部所主管的只是：公共关系、石油、食堂、文具和印刷、外國使節的社交約会、軍隊的娛乐等等。这張清單是使人驚奇的，这就使得一个印度的國防部長处在很滑稽的地位上了。進一步的商討得到一些不同的進展。在这兩种不同的見解上似乎还有着相当的距离，可是我們似乎是在相互接近起來了。我們初次覺得，别人也有这样感覚，协議大概是会达成的。战爭局势上危机的加深是促使我們达成协議的不断鞭策。

战爭和侵略的禍害是大得很，而且在任何情况下都要应付的。但是应付有許多不同的方法，或者可說在現在，尤其是为未來，却只有一个眞正有效的应付方法。我們覚得这种絕好的时机是会过去的，不僅会使現在的危險随之而來，并且也会加重未來更大的危

險。新的武器和旧的武器同样是必要的，新的使用武器方法、新的热忱、新的視界、以及在本質上完全不同于过去和現在的那种对于未來所具的新信心也是必要的，而这种必要就在現在的变更中得到証明。也許是我們的渴望增長了我們的乐观，使我們暫时忘怀或減少了我們和英國統治者之間裂罅的闊度和深度。即便是在面臨着灾难和禍患的时候，要解决百年來的糾紛也不那么容易；要使帝國政权放松它对屬地的鉗制从來就是不容易的，除非它是迫不得已。环境曾否已經產生过这样的强迫的力量、这样的信心呢？我們不曉得，不过我們希望它可能如此。

在这时候，正当我最抱有希望的时候，各式各样的奇怪事情开始發生了。哈里法克斯勛爵在美國某处發言，猛烈地抨击國民大会党。他为什么正在这个时候在很远的美國却要这样做，那是不了解的；但当和國民大会党的談判正在实际進行的时候，他要不是代表英國政府的見解和政策，他几乎不能够那样講話的。在德里，大家都知道，总督林里資哥勛爵和民政机構的高級官員們都在猛烈地反对达成协議和減少他們的职权。許多發生的事情我們只模模糊糊地知道一些。

当我們再度遇到克里浦斯爵士討論到國防部長职权的最后方案时，才發觉到所有我們以前所討論的完全离題甚远，根本就沒有什么拥有任何权力的部長們。現有的总督政务会議將繼續下去，而所有在計划中的只不过是在会議內增加一些指定的代表各政党的印度人而已。这个会議絕不是一个內閣，只不过是一群各部的首長或大臣，而所有的权力仍都集中在总督的手里。我們認識到法律上的变更是需要时間的，因此我們也不强求这样的变更，可是我們堅持应有一种协議以資遵守，訂明总督应把这会議看作是

一个內閣幷采納它的决議。而現在他們告訴我們这是不可能的，总督的权力不但在理論上而且在实际上也必須保持不变。这是一个驚人的發展，簡直使我們难以置信，因为我們前几次的談話都是在一个不相同的基礎上進行的。

我們討論到如何可以增加印度抵抗侵略的力量。我們亟于使印度軍隊覚得这是國家的軍隊，因为这一來可以在战爭中灌輸一些爱國的因素。我們也要建立起新的軍隊、民兵、鄉团等等以备在被侵略时迅速用以保衛本土。所有这些当然都是在总司令指揮之下來發揮作用的。英國人告訴我們不能够这样做。印度軍实际上就是英軍的一部分和一小隊，不能認为或甚至称为國家軍隊。如果我們能够被允許成立任何像民兵或鄉团这样的独立軍隊那就更难置信了。

事情已經發展到这样的地步：現有的政府机構將和以前完全一样地繼續着，总督的至上权威將依旧保留着，而我們之中很少的几个人將成为他那穿着制服的侍从，照管酒食之类。这和阿美利先生在十八个月以前所提出而我們在那时就已經認为是对印度的侮蔑幷無絲毫差別。的确，經过这种种事情之后，心理上会起变化的，而人与人也大相懸殊。坚强而能干的人將与圍繞着总督宝座的那些奴隸成性的人起着不同的作用。

但是要我們在任何时期，尤其是当这一个时期接受这样的地位是难以設想的，而且是絕不可能的。假使我們敢于这样做，我們將会被我們的人民所否認和摈弃。事实上，当后來这些事实公布了之后，有許多我們在談判中同意了的讓步也引起了嘩然反对。

在我們和克里浦斯爵士談判的全部过程中，所謂少数派或自治上的爭点从來沒有提起过或被考慮过。的确，这爭点在这階段

中幷沒有發生过。当考慮到未來憲法上的变革时，这是一个重要的爭点；但当我們对英國建議有了最初的反应之后，这些又被有意地擱置一旁了。如果有效地將权力移交給國民政府这原則曾被同意的話，那么，有代表参加政府的各党各派的相对力量的問題無疑地就已經会發生了。但是因为我們从沒有达到同意这一原則的階段，那另外的一个問題就沒有發生也根本沒有被考慮到。就我們講來，我們如此地渴望有一个为各主要党派所信任的有效的國民政府，我們也就覚得那关于比例的問題不会有很大的困难。國大党主席大毛拉艾卜勒·凱拉姆·阿薩德在寫給克里浦斯爵士的一封信里說道："我們願意对你指出，我們所提的建議不僅是我們的意見，而且也可以認为是印度人民的共同要求。在这些問題上，各不同集团和党派之間幷沒有意見上的分歧，分歧只在于整个印度人民和英國政府之間而已。存在于印度的那些分歧是与未來憲法上的改变有关的。我們同意將这个爭点暫时擱置，以便在目前的危机中为了防御印度可以达到最大可能程度的一致。甚至到了这全印度同心一致的时候，英國政府若是还要阻止一个自由的國民政府去發揮作用，幷去为印度的事業以及更为了今天那些千百万人民正在为之受难和瀕于死亡的更大的事業服务，这眞將是一个悲剧了。"

國大党主席在随后的也就是最后的一封信里寫道："我們幷不关心于使这个國民大会党獲得政权，我們所关心的是使整个印度人民能得到自由和政权……我們深信，假使英國政府不采取鼓励分裂的政策，所有我們的人不管屬于某一政党或某一集团，都是能够大家靠攏幷在行动上取得共同路綫的。可是，不幸得很，甚至在这灾难最嚴重的时候，英國政府还不能放弃它的破坏政策。这

就迫使我們得到这样一个結論，那就是英國政府对于尽可能地延長把持在印度的統治以及为这目的而助長不协調和分裂，看得比較对抗臨到我們身上的侵略和襲击而为印度所作的有效防衛更为重要。在我們，并且在所有的印度人看來，主要的問題就是印度的防衛和安全，而我們也就是从这一考驗上來衡量一切的。”

在这封信里他也闡明了我們关于防衛的立場。“沒有一个人提議过对总司令的正常权力有任何限制。的确，我們更進一步并且准备同意加給总司令以軍事部長之权。但这是很明顯的，关于防衛这一点，英國政府的观点和我們的观点大相懸殊。就我們講，这意味着是賦予防衛以一种民族性質，并且号召印度的每一个男女都來参加。这意味着信任我們自己的人民和獲取他們在这巨大努力上的充分合作。而英國政府的見解則似乎是基于对印度人民極端缺乏信心和不給予他們以眞正的权力。你談到英皇政府对于防衛所負的至高無上的义务和責任。然而除非使印度人感到他們的責任，这义务和責任便不可能很有效地履行，最近的事情也証明着这一点。印度政府却認識不到战爭只能在民众的基礎上才打得下去。”

差不多緊跟着國大党主席最后的这封信之后，克里浦斯爵士就飛返英國了。当他啓程之前，他对公众發表了些声明，这些声明完全和事实相反，并为印度人民所痛切憤恨。不顧印度各方有地位的人的反駁，这些声明仍为克里浦斯爵士和其他人們所一再申述着。

英國的建議不僅为國民大会党所拒絕，也为每一个印度党派和集团所拒絕。甚至于在我們政治家当中最温和的人也表示出他們的不同意。除了回教联盟之外，不同意的理由是或多或少相同

的。回教联盟一向就是慣于等別人表示了意見之后，才再來以它自己的理由拒絕这些建議。

英國議会和其他地方都說，國民大会党之所以拒絕是由于甘地先生不妥协的态度。这完全是不正确的。甘地先生和多数的其他人一样曾經極力反对建議中所包括的那种不明确的和無数的分割以及不許印度各土邦的九千万人民对他們的未來前途享有發言权。以后的那一切涉及現在的变更而不涉及未來的談判，是当他迫于妻子患病而缺席时举行的，因此与他毫無关系。國民大会党工作委員会在前几次中，在非暴力問題上曾和他意見不合过，但是切望着有一个國民政府，在战爭中、特别是在防衛印度上合作。

这战爭是人們心中最关切的主要問題和思慮，而且印度的被侵略似乎迫于眉睫了。然而这战爭并沒有阻止协議的达成。因为战爭必然地是应由專家而不是由外行人指揮的。在指揮战爭的本身上协議是很容易达成的。眞正的問題是在把政权移交給國民政府。这是印度的民族主义对英國帝國主义的早就有了的爭点，在这爭点上，不管战爭与否，在英國和在印度的英國統治階級是决心要掌握住它所掌握的东西。在他們后面站着一位威風凜凜的人物——丘吉尔先生。

九　挫　敗

克里浦斯爵士談判的突然終止和他的忽然离去都是突如其來的驚人事件。一位英國战时內閣閣員專程來到印度，还是为着提出这个軟弱的建議呢？就現在而論，那建議不过是从前反复申述过的老調重彈。或者这一切行动僅僅不过是做給美國人民看的一种宣傳把戲呢？反应是强烈而痛苦的。和英國政府取得協議是沒

有希望了：印度人民甚至連依照他們的願望來保衛他們的國家以抵抗侵略的机会也沒有了。

同时遭受那侵襲的机会却正在增加之中，成群的飢餓的印度难民越过印度的东面边境涌進來了。在东部孟加拉地方，由于預料到敌人即將侵入所引起的恐慌心理，成万只的江船被破坏了（据后來說明，这样做是由于誤解了官方的命令所致）。在这一遼闊的地区布滿着河流水路，而唯一可能的交通就是利用这些船舶。他們的破坏使得許多大的城鄉都隔絕起來，破坏了他們的謀生和交通的工具，而且这是造成孟加拉飢荒的次要原因之一。从孟加拉作大規模撤退的准备已經就緒，在仰光和下緬甸所發生过的情况再重演一下看來是很可能的。在馬德拉斯城內，一个模模糊糊而未經証实的关于日本艦隊已經迫近的消息——后來事实証明是假的——就使得高級政府官員突然跑掉，并且甚至將部分的港埠設备都破坏了。印度的行政当局看來好像得了神經衰弱的毛病。只有在鎮压印度的民族主义上是坚强有力的。

我們將怎样办呢？我們不能够容忍印度的任何一部分馴順地屈服于侵略者之下。就軍事上的抵抗而論，这是陸軍和空軍的事情，虽然它們的力量是有限的。美援正在源源涌進，尤其是空軍配备这方面，这就使軍事局势逐漸改观。我們所能出力的唯一方法是改变衛國战綫上的整个气氛，激發人民的热忱以及不惜任何代价來抵抗侵略的强烈願望，并为了这一目的而組織民兵、鄉团和其他类似的組織。但英國的政策却替我們造成了很可怕的困难。甚至在大敌來臨的前夕，除正規軍隊以外，沒有一个印度人能得到信任，可以携帶槍枝，而且甚至我們想在鄉村組織不帶武器的自衛隊都不蒙批准，有时还遭到禁止。对于一个民众抗敌的組織，英國当

局不僅絕不加以鼓励，而且心怀恐懼，因为他們一向習慣于將各种群众自衛組織看作妨害治安和危及英國統治的东西。他們不得不仍遵行着老的政策，因为唯一改弦更張的办法就是要承認一个依靠人民的和組織他們起來抗战的國民政府。这个办法已明确地为他們所拒絕了，而又沒有中間路綫，也不可能妥协。他們必然要把人民当作奴隸看待，这些人民不准有建議权，而且要完全按照英國人自己的意志來被使用和处置。全印國民大会党委員会在一九四二年四月底开会时曾宣布对这样政策和待遇的極端憤怒，并声明决不承認要把印度人当作外國政权的奴隸而参加抗战的那种地位。

可是我們也不能長此緘默和毫無生气地作为那似乎即將降臨的悲剧的旁观者。我們不得不劝告人民——这样廣大的平民群众——在遭到侵略时应該怎样做。我們告訴他們，尽管他們对英國的政策感到如何地憤慨，他們都不得以任何方式去干涉英軍或联合國家軍隊的作战，因为这样做会間接給予侵入的敌人以帮助；更有進者，他們不論为什么理由都决不应向侵略者屈服，或服从他們的命令，或接受他們的任何恩惠。假如侵略軍隊要想占有人民的住宅和田地，他們必須不惜一死地起來反抗。这种反抗应当是和平的；这可算是和敌人不合作的最徹底的方式。

很多人認为这种以非暴力的不合作來抗拒侵略軍隊是一种可笑的見解，因而以相当譏刺的話來批評着。可是这不但完全沒有什么可笑，而是留給人民唯一的方法，也是一个極其勇敢的方法。这种劝告并不是对武裝部隊而發的，也不是把和平抵抗当作替代武裝抵抗的另一种方式。这种劝告不过是專为那些沒有武裝起來的平民而講的，这些平民在武裝部隊潰敗或撤退了之后，差不多一定会屈服于侵略者之前的。在正規軍隊之外，也可能組織游击部

隊來使敌人疲于奔命。可是这对我們來講还是不可能办到的，因为这需要訓練、武器和正規軍隊的通力合作。就是有些游击部隊能够受到了訓練，而其余的居民还是留着不动的。在通常情况下，人民群众要屈服于敌人的占領是在意料之中的。的确这是大家都知道的，在某些被威脅的地区內，英國当局甚至还有某些小官員都曾發布过指示，劝導人民在軍隊和高級官員撤退后都可以向敌人屈服。

我們完全知道那种和平的不合作是不可能阻止一枝在前進中的敌軍的。我們也知道大部分居民群众会感到难于抵抗，縱令他們願意抵抗的話。不过，我們希望在被敌人占領的城鄉中会有些帶头人物拒絕服从或执行敌人的命令，拒絕帮助他們取得食品或作其他任何事情。这会意味着对他們的迅速的处罰，很可能被处死和遭到报复。我們希望甚至有限的一些人的不屈服和至死不屈的抗拒不僅会給有关地区的居民、同时也会給印度其余地区的居民以强有力的影响。这样一來我們希望可以培养一种民族的抵抗精神。

在前几个月中，我們常在官方反对的情况下，在城鄉中組織过粮食委員会和自衛單位。粮食問題使我們伤腦筋，同时有鑒于运輸困难的日益增加和其他战爭局势的發展，我們生怕会有一个危机到來。对于这些，政府差不多一点也不管。我們試行組織自給單位，特別是在鄉村地区，而且鼓励使用牛車这样的原始运輸方法，以备万一現代交通工具的中断。像在中國一样，假使侵略者來自东方，也可能会有大批灾民和避难者急遽地奔向西方。为了接待他們和供应他們，我們做好准备的工作。要是沒有政府的合作，所有这些工作都是極端困难的，甚至几乎不大可能，可是我們还是

尽可能地做了这样的尝試。自衛單位的目的是在他們的各自地区內帮助做这些工作，并且防止恐慌和維持秩序。甚至在很远地方的飛机轟炸和侵入的消息都可能使居民群众發生恐慌，防止这种恐慌是很要緊的。政府在這方面的措施却完全不能令人滿意，而且不能受到群众的信任。在鄉村地区，土匪和强盜日在增加之中。

我們拟訂了这些廣大的計划而只在一个很小的限度上加以实行。很明顯的，我們只触及面对着我們的这个巨大問題的皮毛而已。只有通过政府机構和人民的通力合作才能得到眞正解决，而这样做已看出來是不可能了。当危机面臨着我們，而我們正沸騰着要想行动起來的时候，却不許我們作有效的措施，这眞是一个令人痛心的局势。慘禍和灾难正以驚人的步伐向我們迈進，而印度却是束手無策，毫無生气，既怨恨又憂郁，竟变成一个为外國軍隊逐鹿的战場。

我对战爭虽是非常痛恨，可是对日本侵犯印度的展望却沒有使我驚駭。行將臨到印度的战爭虽是那样可怕，而就某些意义而論，在我內心深处却为它所吸引着。因为我希望，一个使千百万人民親身体驗的猛烈的震撼將会把他們从英國人强加于我們身上的那个坟墓的靜寂里拉出來。有些东西將迫使他們面对今天的現实，从而擺脫那如此牢牢纏住他們的过去，超越那充滿着他們內心的政治上微小的爭吵和对暫时問題的过分誇張。并非要和“过去”割断关系，但也不要生活在“过去”里面；而要認識“現在”，瞻望“將來”。我們要改变生活的節拍，使它和“現在”与“將來”融和起來。战爭的代价是重大的，而它的結果如何也完全說不定。战爭不是我們找來的；可是既然來了，人們可能利用它來使民族的素質变得坚强起來，并提供一种極其重要的体驗；由这些体驗之中，一种新

的生命可能会像百花怒放地產生出來。很多人將因战爭而死，这是不可避免的，可是死于战爭总比死于飢饉好；与其活着而过一种悲慘的、沒有希望的生活，还不如死了的好。从死亡里会使生命重生；無論个人或民族，假如不曉得怎样去死，也就不曉得怎样去活。“只有有坟墓的地方才有复活。”

战爭虽已降臨了印度，但当苦痛与死亡都被遺忘和連自己也被置之不顧而只考慮自由的事業和將來的远景的时候，这战爭却沒有給我們帶來精神上的兴奋，沒有將我們的精力傾注于某些令人喜悅的努力上面。我們只有灾难和悲哀以及大禍即將到來的感觉，这一切加强了我們的認識，加深了我們的痛苦，我們連避开都無法可想。一种無可避免和無可抗拒的悲剧的深沉意識在我們的心里滋長着，这悲剧既是个人的也是民族的。

这对于战爭的勝敗，对于誰勝誰敗，都沒有什么关系。我們幷不希望軸心國勝利，因为那样会導致某些灾难；我們幷不希望日本軍隊开進或占領印度的任何一部分。無論如何这是要抵抗的，我們曾一再使群众覚悟这一点；但是这些都是消極的办法。在这次战爭中的積極的目的是什么？怎样的一个將來会从这次战爭中涌現出來？这只是过去的愚蠢和灾禍的重演么？是一种不顧及人們願望和理想的大自然的盲目力量的作用么？印度的命运將变成怎样呢？

我們想起泰戈尔在一年前臨終时的最后遺囑了：“……殘忍的惡魔已經放弃各种伪裝，露出它那不再掩藏的毒牙，預备在一个破坏一切的狂宴中把人类撕得粉碎。从地球这头到那头，憎恨的毒烟已將大气弄得陰暗起來。那也許潛伏在西方人心理中的暴力精神最后已振奋起來了，幷已褻瀆了人类的精神。

"命运的車輪总有一天会强迫英國人放弃他們的印度帝國。但是他們所遺留下來的印度將是怎样一个印度呢？是怎样厉害的苦难呢？当他們百余年來施政的河流終于干涸了之后，他們所遺留下來的將是怎样的爛泥和汚穢的荒野！我曾一度相信文明的泉源会由欧洲的心臟中涌出。但在今天，当我即將与世長辞的时刻，这种信念整个幻滅了。

"当我环顧世界的时候，我看到一种驕矜的文明的殘破廢墟像一大堆廢物似地散布着。可是我也不会犯下对人类丧失信心那样重大的罪惡。我寧願向前看，看到大动乱消逝了之后人类歷史上展开出來的新的一章，而以服务和牺牲的精神使大气澄清下來。也許黎明將要从天际、从日出的东方升起。总有一天这未被征服的人們会排除一切障碍，重回到他的勝利之路來贏回他所失去了的人类遺產。

"今天我們目击的灾禍是随着驕横的强权而俱來的；总有一天將要証明以前聖哲所講過的全部眞理：'人类从非正义中兴盛，得到似乎是值得想望的东西，征服仇敌，但归根結底还是死亡。'"

不，我們不可对人类丧失信心。我們可以否認上帝，但假使我們否認了人类，并从而使一切东西都成为無用的廢物，那么我們还有什么希望呢？可是，要对任何事物都抱有信心或者相信正义必然会勝利，这还是不容易的。

心煩体倦，我想設法从我的环境里逃出，我就旅行到喜馬拉雅山的幽谷古魯那兒去了。

十 挑战：退出印度的决議

当我在离开了兩星期从古魯回來之后，我看出國內局势正在

迅速地变化之中。上次試圖达成协議而沒有成功所引起的反应已經滋長了，而且还有在这一方面不会有什么希望的感覚。英國議会中和各处英國官方的声明証实了那种見解，并且激怒了人民。印度官方所采取的政策肯定地是旨在鎮压我們正常的政治活动和公众活动，而且是全面地加緊这种压力。在克里浦斯談判的过程中有很多我們的工作者始終关在監牢里；現在我的几个最親近和最重要的朋友和同事也在印度國防法的名义下被捕入獄。克特威早在五月里就已被捕。联合省國民大会党委員会主席克利希那达特·派利哇不久之后也繼而被捕，还有其他很多的人也是这样。看起來我們中有很多人都要这样地被剔出而离开行动的舞台，我們的民族运动也將被禁止發揮作用以至逐漸解体。是不是我們能够消極地甘心忍受这一切呢？我們沒有受过那样的訓練，并且我們的个人和民族的自尊心也要起來反抗这种待遇的。

可是面臨着嚴重的战爭危机和被侵略的可能性，我們还能做些什么呢？然而無所作为甚至也沒有用处，因为無所作为会引起某些情感的高漲，而这些情感的高漲是使我們看着感到憂慮不安的。在这样的大國和当着这样的危机中，輿論中有許多傾向也是很自然的事。眞正親日的情感实际上是不存在的，因为沒有人想改換主子的，而親華的思想却很强烈和廣泛。可是也有一个在間接意义上的親日派小集团，它幻想着能够利用日本人的侵略來为印度爭取自由。这些人是受了一年前秘密逃出印度的苏巴斯·鏹德拉·鮑斯廣播的影响。当然大部分人只是被动地沉默地靜待發展。假使不幸印度的环境發生突变竟使一部分土地陷于侵略者的控制之下，到那时候無疑会有很多印奸，特别是在有較高收入的这班人里，因为这些人的主導热情就是保全他們自己和他們的財

產。那种印奸所受的教养和他們的心理过去曾被印度的英國政府为了它自己的利益而撫育和鼓励过，他們会使自己適应于在变化中的环境，总是为他們自己的个人利益着想。尽管抵抗运动在日益增長，我們曾經看到甚至在法國、比利时、挪威和很多其他欧洲被占領國家內都涌現出大批与敌人合作的奸細來了。我們曾經看到維希的人們怎样地——用潘提拉的話來說——“絞尽他們的腦汁去將羞辱冒充光荣，將懦弱冒充勇敢，把卑怯和無知說成聰明，把屈从說成美德，并且將全心全意地承認德國的勝利是道德上的新生。”假使在像法國那样富于革命性和火一般爱國热情的國家尙且会有这种情形，那么在印度國內——通敌心理曾在英國的培植下繁育过那样長久并得到过那样多的褒獎——相同的各階級中，这就不見得是不会有的事情了。的确是异常可能，在那些可能和侵略者合作的人当中主要的將是那些以前曾和英國統治者合作过的那些人，而那些人是曾公开声明过他們对那統治的效忠的。他們掌握了印奸的絕頂藝術；縱然上層建筑改变了，而他們在那个基礎上再干下去也不会觉得困难的。假使这个上層建筑后來又有了什么其他的变化——好吧，他們会再度適应环境的，正像他們的同类人物在欧洲所正在做的一样。必要的时候，他們会利用克里浦斯談判失敗后的那較前更为高漲的反英情緒。而其他的人也会这样做的，并非为了个人的和为了投机主义者的理由，而是被不同的动机所推动着，因而丧失了一切的希望并且把更大的問題忘却了。这种發展使我們充滿着頹丧情緒，我們感到被强迫地和郁悶地屈服于英國在印度的政策將会引致各种危險的后果，而最后使人民整个墮落而后已。

有一种相当廣泛的感覚就是，如果發生了企圖侵略并占領某

些东部地区的事件，在别处更廣大地区的民政机構將陷于崩潰，幷从而引致混乱狀态。馬來亞和緬甸所發生过的事情都在我們的面前。即使战爭会賜予敌人以有利的机会，也几乎沒有人期待着印度的任何相当大的部分会被他們占領的。印度是遼闊的，我們从中國也曾經看出面積是有作用的。可是面積只有在决心利用它來从事抵抗而不致于是瓦解和屈服的时候才会起作用。可靠的新聞报道明顯地在宣称，联合國家軍隊很可能撤退到內綫防御，留下廣大的地区來讓敌人占領，虽然大概像在中國一样，敌人或許不会实际占領这些地区。这样，問題就來了——在这些地区以及其他地区的民政机構可能停止發生作用时的局势中，我們应当如何应付呢？我們鼓励那些能够行使职权和維持秩序的地方組織，同时也坚持不惜任何代价必須抵抗侵略，这都是尽我們所能努力为应付这类危机作好心理上和其他方面的准备。

为什么中國人会这样坚强地打了好多年？为什么俄罗斯人和苏維埃联盟的别的民族会超乎其他一切人民之上而这样地勇敢、不屈不撓和齐心协力來从事斗爭呢？别处的人民也在很勇敢地斗爭，因为他們是为热爱祖國、害怕侵略和渴望保存他們的生活方式所感动。可是俄國和其他國家之間在齐心致力于战爭的热誠上看起來还有些不同。其他國家像在鄧扣克时期和在这以后一样也打得很漂亮，但是当眼前的危机过去了之后，精神上的努力就有些松弛了；虽然这战爭無論如何是非贏不可的，然而看起來对于未來总有些疑慮。就我們所能得到的資料來加以判断，在苏联就似乎沒有什么疑慮或爭辯——虽然爭辯不受到鼓励也是事实——他們对于現在和未來都具有無上的信心。

在印度呢？对現狀是深致不滿的，而未來也似乎同样地黑暗。

人民沒有受到愛國心的驅策來采取行动，只有一种保衛他們自己以抵抗侵略和更坏命运的願望。只有少数人为國际間須要考慮的問題所感动。摻雜在所有这些情緒之中的更有一种被异族和帝國主义强國所役使、鎮压和剝削的憤恨。所有一切都依靠着独裁者的願望和妄想的那种制度是根本錯誤的。人人都覚得自由是可宝貴的，而对那些被剝夺了自由的人或有失去自由之虞的人尤其覚得宝貴。在現代世界里自由是有条件的，而且在很多地方受着限制，可是那些沒有享受过自由的人們是体会不到这些限制的，并且把这观念理想化了，直等到它变为一种热烈的渴望，一种不可抗拒而耗人心力的渴望。如有任何东西不与这渴望相配合而似乎背道而馳的話，那东西就一定不可避免地要受到損害。在印度那么多为了自由而努力和受苦的人們不僅受到了抑制，而且它的远景也似乎已經变得有些渺茫而遙远了。非但沒有把这种热情寄托在正在進行中的世界斗爭上，非但沒有为了印度和世界的自由并为了印度的國防而利用这大量儲藏着的精力，反把战爭和它隔离开了；而且沒有把希望寄在它的結局上。不讓任何人民——甚至敌人留有希望永远都是不智的。

当然在印度也有一些人把战爭看得比有关各國的政治家的微不足道的野心要重大得多，有些人深刻地感到它在他們國內的革命性的重要意义，并且認識到它的最終結局和从而產生出的后果对于世界的影响將远超过軍事上的勝利、条約和政客們發言的范圍。但这些人为数一定是很少的，正像在其他國家中一样，大多数人只抱着井蛙之見，他們把这叫作現实的看法，并受着眼前問題所支配。有些傾向于机会主义的人順应着英國的政策并与它契合無間，正如他們也会与任何其他的强权和政策合作一样。有些人極

力反对这种政策，覺得屈从于它就不僅是背叛了印度的正义事業，而且也是背叛了世界的正义事業。很多人变为只是消極、靜止、無为，这些就是我們这么多年來与之斗爭的印度人民的老毛病。

当这斗爭在印度人的內心里進行的时候，一种絕望的情緒滋長了，甘地先生所寫的許多文章突然間給人民的思想指出一个新的方向，或者，正像往往發生的那样，賦予他們模糊的概念以一定的形态。在那存亡关头毫無作为和对于一切所發生的事情都逆來順受，都已經是他所不能再容忍的了。应付这局勢的唯一办法是要承認印度的自由，以一个自由的印度和联合國家合作來应付進攻和侵略。假使这承認不能实現的話，就必須要采取一些行动向現存制度挑战；并且要使人民从昏睡中清醒过來，那昏睡正在麻痹着他們，同时使他們成为各种侵略者輕易可以到手的战利品。

这一要求并沒有什么新的东西，只不过是把我們歷來所說的重加申述而已，可是在他的講話和論文里有一种新的推动力和热情。而且也有要采取行动的暗示。毫無疑問，他代表了印度当时的一般心情。在民族主义和國际主义兩者之間的矛盾中，民族主义战勝了國际主义，而甘地先生的新論文就使整个印度兴奋起來了。然而那民族主义也从不反对國际主义；如果能够給它一个机会來光荣而有效地这样去作的話，的确它是在尽最大的可能想尋找一些門路來適应那更大的局面的。在这兩者之間沒有什么必然的矛盾，因为和欧洲帶侵略性的民族主义不同；它并不要干涉他國，而是为了共同利益寧願和他國合作的。印度將民族自由看作眞正國际主义的重要基礎，因而成为达到國际主义的道路，这也就是合作起來參加共同反法西斯主义和納粹主义斗爭的眞正基礎。同时人們所高唱入云的國际主义也开始令人看出有些可疑，它好

像是帝國主义列强的老一套政策，只是一种新的而又不十分太新的服裝而已；的确，國际主义本身就是一种帶侵略性的民族主义，它假借帝國、联邦或委託管理國的名义而企圖將它的意志强加于别人。

我們当中有些人在这种新的發展下感到不安和煩惱，因为除非采取有效的行动，行动总是徒然的；可是正当印度自己处于被侵略的危险之中的时候，任何这样的有效的行动必然会妨害作战努力。甘地先生的一般看法也似乎是不注意重要的國际問題，而且看起來像是根据狭隘的民族主义观点的。在三年的战爭过程中，我們曾經煞費苦心地遵循着一种不妨害的政策，而我們曾經耽于采取的行动却只是象征性的抗議而已。在我們的男女領導人中有三万人于一九四〇年到一九四一年中被捕入獄的时候，这种象征性的抗議已具备宏大的規模了。可是甚至連進監牢也是个人自己所选擇的事情，并且避免着任何群众性的騷乱和任何直接干涉政府机構的行动。我們不能再來一次了；如果我們要做些别的事情，这就必須是另外一种的，并且要在更有效的規模上來作。这不是一定会影响到印度边境上的战爭和鼓励敌人嗎？

这些顯然是困难的，我們曾与甘地先生詳細討論过这些困难，終未能改变彼此的看法。困难是存在的，采取行动或不采取行动似乎都会有危险和灾难随之而來。这就变成兩害相权取其輕者的問題了。我們相互間的討論使得以前許多模糊的和朦朧的問題得到澄清，使甘地理解到那吸引着他注意的許多國际因素。他后來發表的文章就起了变化，他自己也强調这些國际問題，而用更寬闊的眼界來看印度問題了。但是他的基本态度仍然未变，他反对消極地屈服于英國在印度的独裁和高压政策，他的强烈願望就是想

有所作为來向它挑战。在他看來，屈服就意味着印度精神上的頹丧；不管这場战爭会变成什么形态，不管它的結局如何，印度人民將养成卑躬屈膝的作風，而他們在長时間內將不会獲得自由。甚至不管暫时的軍事失敗或撤退，这意味着对侵略者的屈服，而不繼續向他抵抗。这会意味着我們人民道德上的完全墮落和他們的失去二十五年來所培养起來的为自由而不断地斗爭的一切力量。这会意味着世界上的人們要忘却印度对自由的要求，而战后的安排將仍为旧有的帝國主义的强求和野心所支配。虽然他热望印度的自由，对他說來，印度不僅僅是他可爱的祖國而已；印度是全世界一切殖民地和被剝削的民族的象征，是用以判断任何世界政策的試金石。假使印度仍旧还是不得自由，那么其他殖民地國家和臣屬的种族也將繼續处于他們这被奴役的現狀之中，而这場战爭就將会是白打了。最根本的就是要改变这場战爭的道德基礎。陸海空軍在它們的各自范圍內从事战斗，也可以用优势的暴力獲勝，但是他們的勝利是为了甚么目的呢？即便是武裝的战爭也是需要士气支援的；拿破侖不是也曾說过，在战爭中"精神对物質的比例是三对一"嗎？全世界上以億万計的隸屬的和被剝削的民族都認識到而且相信这場战爭是眞正为了他們的自由而打的，这一个道德的因素即使是从較狹隘的战爭观点看來也是非常重要的，对于未來的和平当然更为重要了。战爭的命运中已經發生了危机这一事实的本身就需要眼光和政策的改变，也需要把这些陰郁而抱怀疑态度的千百万人民轉变成为热情充沛的支援者。如果这个奇迹会实現的話，軸心國家的軍事威力將归于無用，而他們的崩潰也是确定的了。很多軸心國的人民也許連他們自己都会被这种强有力的世界意識所影响了。

在印度最好是把人民的沉郁消極改变为不屈服和抵抗的精神。虽然这不屈服是最初用以对付英國当局專橫的命令的，但也可以把它轉变來抵抗侵略者的。对一个人的馴服和卑躬屈膝会使得你以同样的态度去对待别的人，而这一來就走上屈辱和墮落的路途了。

我們对于所有这些論調都是很熟悉的；我們相信这种論調而且我們自己也常用着这种論調。然而可悲的是，英國政府的政策却阻止了这个奇迹的实現；所有我們想要解决印度問題的，甚至暫时的尝試，在这战爭过程中全都已經失敗了，所有我們对于宣布战爭目的的請求也都已遭受拒絕。進一步的这类尝試也一定还是会失敗的。那么怎样办呢？假設冲突是要發生的話，尽管在道义上或别的根据上是很可能証明是合理的，而这冲突当侵略的危險很嚴重的时候，無疑地將会大大地妨害到印度的战爭努力。我們無法避开这个事实。可是奇妙得很，就是这个危險在我們心中引起了剧变。因为我們不能做一个袖手旁观者，眼看着我們的國家被我們所認为無能和完全肩負不起这环境所要求的民族抵抗的重担的人們处理失当和归于毁滅。所有我們郁積着的热情和精力在找尋出路，找尋某些行动的路綫。

甘地先生上了年紀了，他已經七十几歲了，漫長生涯中的無休無止的活动和体力与腦力的劳累使得他的身体衰弱下去了。但他还是相当地生气蓬勃，他覚得如果他在这时候屈服于环境，不采取行动來証实他曾最珍視过的見解，那末他一生的工作就成为虛擲了。他对印度和所有其他被剝削的國家和民族的自由的爱好甚至于压倒了他所坚强信守的非暴力主义。他以前曾經勉强地——更正确的說來是有些不情願地才应允过國民大会党，在有关國防和

非常时期的國家緊急措施上，可以不必坚持非暴力政策；但他自己却置身事外。他認識到他对这事的冷淡态度很可能会妨碍英國和联合國家达成协議。因此他更進一步向國民大会党提出一項議案，声明自由印度臨时政府的最首要職責就是將它所有的巨大資源投入为了自由而反抗侵略的斗爭，并以它統率之下的所有武裝部隊和其他的力量在保衛印度中与联合國家充分合作。他这样地以身許國不是一件容易的事情，但他把这粒苦丸硬咽下去了，因为他是这样强烈地渴望达成协議，以便印度能作为一个自由國家起來抗拒侵略者。

那些往往把我們中的一些人和甘地先生分隔开來的理論上和其他方面的許多分歧消失了，可是主要的困难依然存在，就是我們这方面的任何行动必然会妨害到战爭的努力。使我們驚奇的是，甘地先生仍然坚持相信和英國政府达成协議是可能的，他說他要尽他的最大努力來促成它。因此，虽然他講了許多关于行动的話，他却沒有举出关于行动的定义，或表示出他所想做的事情。

当我們在怀疑着和爭辯着的时候，國民的心情变了，从憂郁消極升高到了激动和期望的頂点。时势并沒有在等着國民大会党的决定或决議；它已經被甘地先生的發言向前推進了，而且現在它正在以自己的动力向前推动。这是很清楚的，不管甘地先生对与不对，他已經使人民的一般心情結晶化了。在这里有一种奋不顧身的情緒，一种感情的激动，把理智、推論或对行动后果平心靜气的考慮都置于次要地位了。那些后果并沒有被忽視，而且人們認識到不管任何事情成功与否，他們在人类灾难中所付出的代价是很高的。但一天一天由于內心的苦痛而付出的代价也是很高的，而且看不出可以逃避的希望。与其作一个惡运的馴服对象，寧可縱

身跳入不可測的行动海洋里，去做一番事業。这不是一个政客的行徑，而是那只知拚命不顧后果的人們的見解。但是人們总还要訴諸理智，企圖使矛盾的情感合理化，企圖在人类品性基本上的不一致中求得一致。这場战爭將是長期的，还要拖到很多年；已經有了很多的灾禍而未來的灾禍可能还要更多，可是战爭还会不顧这些而繼續下去，直至它馴服了幷耗尽了这引起战爭的、而且也正是那本身在鼓励着战爭的热情而后已。一半的成功往往比失敗更要痛苦，然而这一次或者不会有了。战爭不僅在軍事行动方面有了不利的轉变，而且在人們認为作战的更基本的目标上尤其如此。也許我們所采取的行动会引起人們对于这后一失敗的强有力的注意，而有助于引起新的和較有希望的轉变。縱然現在缺乏成就，但为了在較远的結局上有所补救，它也可能終于有所貢献，幷且这一來对未來的軍事行动也可能給予强有力的支援。如果人民激怒起來，那么政府也同样地激怒起來了。这幷不需要情感上或其他的冲动，因为这是政府自然的心情，也是它在作用上的正常方式——一个外國政权占領一个附屬國家的方式。英國政府似乎在欢迎有一个机会可以一下子就把國內那些敢于反对它的意志的一切分子搞垮。它就为了这点適当地准备起來了。

事态在向前推進着，可是奇怪的是甘地先生，他曾經談过这样多的关于某些保衛印度光荣的行动，宣布过印度对自由的权利，以及作为一个自由國家在反抗侵略战爭中的充分合作；但是关于这項行动的性質却根本一字不提。当然这是必須和平方式的，但除此以外还有什么呢？他开始更着重于和英國取得協議的可能性，他企圖能再接近它，幷尽其最大的能力設法找得一条出路。他在全印國民大会党委員会会議上最后一次發言，表明了他对取得協

議的恳摯的願望，并表明去和总督交涉的决心。在國民大会党工作委員会会議上，無論当众或私人談話，他都沒有暗示过在他內心中所怀抱的行动的性質如何，只有一次是例外。他曾私底下建議，設或一切談判都归于失敗的話，他將訴諸某种不合作运动和一天抗議性的抵制，就是在國內停止一切工作，有些像全國总罢工一天的样子，以作为全國抗議的象征。甚至这也僅僅是个含含糊糊的建議，他沒有加以詳述过，因为在他試圖达成协議以前他不希望作任何進一步的策划。因此，除了教人民应为一切發展作好准备并且在任何情况下都应堅持和平政策和非暴力行动外，他和國民大会党工作委員会都沒有公开地或暗地里發布过任何种类的指示。

虽然甘地先生仍然希望在死胡同中尋找一条出路，但很少人和他同样希望着。事态的过程和所有發生过的情形都指出冲突是不可避免的了；当到达那一階段的时候，中間立場不再有重要性了，每个人都不得不选擇他所將參加的那一方面。國民大会党党員和其他也有这样感想的人中却不存在什么选擇的問題；当一个强有力的政府正企圖着以全力來鎮压我們的人民，而我們中任何人还可站在旁边作一个有关印度自由的斗爭的消極旁观者，这是不可想像的。当然有很多人尽管对此同情，还是在袖手旁观，但对任何卓越的國民大会党党員說來，任何这种想把他們自己从以前自身行动的后果里除外的企圖都是可耻和不光荣的。但甚至除此以外也沒有什么可供他們选擇的了。整个印度过去的歷史、現在的苦惱和將來的希望都糾纏着他們，所有这些都驅使着他們向前并决定着他們的行动。"將'过去'堆在'过去'上边的事情不松懈地在繼續着，"柏格森在他的"創化論"里說道："在現实上'过去'是自身也就是自动地保存下來的。或者就它的整体說來，每一刹那

間它都在跟随着我們。……無疑地，我們所想到的只是我們过去的一小部分，但是我們的願望、意志和行动都是我們的整个过去，包括我們灵魂的原始意向在內，所决定的。”

一九四二年八月七日和八日，在孟買的全印國民大会党委員会公开研究和辯論一項决議——这就是后來大家知道的“退出印度的决議”。那是很長而又內容丰富的决議，是对于立即承認印度自由和結束英國在印度的統治的合理的論証，这是“为了印度和联合國家事業的勝利。那种統治繼續下去，使得印度日趋墮落和衰弱，并使它愈來愈不能保衛自己和对世界自由的事業有所貢献。”“帝國的占領不但沒有增加統治國家的实力，反而变成了一个負担和禍根。印度这个近代帝國主义的典型領地已經成为問題的症結所在，因为英國和联合國家的評价將以印度的自由为准，而且亞洲和非洲的人民也为印度的自由而滿怀着希望和热忱。”决議繼續建議組織一个混合的并代表着所有重要地区人民的臨时政府，这政府的“基本任务必須用它所掌握的一切武裝的与非暴力的力量，和盟國一起，來保衛印度和抵抗侵略。”这政府將为國民議会拟訂一項計划，而这議会將为印度准备一部使所有地区的人民都能接受的憲法。那將是一部联邦的憲法，各联邦單位享有最大限度的自治权，并將剩余的权力授予那些單位。“自由將使印度能够把人民的联合意志和他們潛在的力量用來有效地抵抗侵略。”

印度的自由定將成为所有其他亞洲國家自由的象征和先導。進一步，我們提議一个自由國家的世界联盟，这应先由联合國家來开端。

委員会声称它“切望絕不妨碍中國或俄國的防务，它們的自由是宝貴而必須加以維护的，也不要危害联合國家的防衛能力。”（在

那个时候，中國与俄國的危險都是最嚴重的）“然而对于印度和这些國家中的灾禍滋長起來了；在这階段無所作为以及屈服于一个外國政权，不僅僅是使印度墮落和削減它保衛自己与抵抗侵略的能力，而且不能解除那正在滋長中的灾禍，并且对联合國家的人民亦無貢献。”

委員会又一次“为了世界的自由”而向英國和联合國家呼吁。但是——这里就引出决議案的鋒芒了，——委員会再次在决議中尖銳地說：“束縛我國使之不能尽力表明其反对帝國主义与極权主义的政府——这种政府支配着它，并阻止它为本身和人类的利益而尽其职責——的意志，已不能自圓其說了。”为了維护印度的不可剝夺的自由与独立的权利，委員会議决：“批准發动一种非暴力的必須由甘地先生領導的群众性斗爭。”那項批准只有在当甘地先生这样决定的时候才会生效。最后，委員会声称它“無意于为國民大会党獲取政权。当这政权一旦到手的时候，它將屬于印度的全体人民。”

在他們的結論当中，國大党主席大毛拉艾卜勒·凱拉姆·阿薩德和甘地先生很清楚地說明他們的第二个步驟將是去接近那代表着英國政府的总督，并向主要的联合國家領袖們呼吁，以求达成一項光荣的协議——那就是一面承認印度自由，同时也要推進联合國家反抗侵略者軸心國家的斗爭事業。

这决議案最后在一九四二年八月八日的傍晚通过了。几个鐘头以后，八月九日的清晨，在孟買和全國各地实行了大規模的逮捕。这样，我就到了亞馬那加堡壘。



第十章　还是亞馬那加堡壘

一　一連串發生的事件

亞馬那加堡壘。一九四四年八月十三日。自从我們來到这里，恰是兩年有余了；兩年來困守在一个地方的夢寐般的生活，所見的老是那几个人，所处的老是那同样有限制的环境，所做的老是那同样的日常例行工作。將來总有一天我們会从这夢中覺醒，幷走到那更寬闊的充滿着生命和活力的世界，發現那世界已經变样了。我們对所見到的人物和事情都会有一种生疏的神气；我們將重新想起它們，而过去的回憶也会拥入我們的腦海里；可是它們不再会和从前一样，我們也不再会和从前一样了，我們可能会發覺难于和它們配合。有时我們可能会自問这种日常生活的重新体驗是否本身就是一种睡鄉和夢境，而我們可能从中突然驚醒轉來。究竟何者为夢，何者为醒呢？是否因为我們体驗到和感覺到它們所有的深刻性，而它們兩者都是眞实的呢，抑或它們兩者都是虛幻而轉瞬即逝的夢境，只留下一些模糊的記憶呢？

監獄和随着監獄而產生的孤寂与消極情緒，使得人們去思量幷試圖用已往的生活、自己的一生与一連串的人类活动歷史上的这些回憶來塡补生命中的眞空。这样，在过去四个月，我寫著本書的过程中，我的心里充滿了印度过去的歷史和經歷，我从紛紛來到

我心上的許多观念中选擇了一些，幷把它們寫成了一本書。回顧我所寫的，它似乎是不完全、不連貫幷且缺乏一致性，是由許多东西混在一起的；因为个人成份占了主要地位，甚至連本來有意作一种客观的記載和分析的也染上了个人的色采。那种个人成份差不多是違反我的本意而自己向前發展起來的。我常常在抑制着它幷將它拉回來，但有时我也放松了韁繩而讓它从我的筆端流露出來，幷在某种程度上反映出我的思想。

我想从寫述往事中設法使自己擺脫掉“过去”的負担。但是这“現在”連同它一切的复雜性与不合理的地方仍然遺留着，前面还存在着那不可知的“未來”；而且这些負担幷不比“过去”的負担輕。这飄忽的心灵尋不到归宿，还在不安寧地游蕩着，使自己和別人都感到不安。我有几分羡慕那些純潔的心灵，它們未曾为思想的襲击所汚損过或褻瀆过，幷且疑慮也从未曾在它們上面投映过一点影子，或划过一道痕迹。在他們看來，生命是何等的安靜舒適呵，尽管它偶然也有震驚和痛苦。

事件一樁接着一樁地在發生，这不断的和無尽的事件川流不息地直向前進。我們尋求了解一个特定事件，往往把它孤立起來幷就它本身來加以观察，仿佛它就是开端，也就是結尾，是緊接它前面某种原因的結果。可是它却幷沒有一个开头，而不过是一串無窮無尽的鏈条中的一环而已；它起因于在它以前發生的一切事件，由那些互相結合而又互相矛盾的無数人們的意志、要求和願望所造成；幷且在產生着与任何單独个人所希望產生的迥然不同的一些东西。那些意志、要求和願望本身大半是被从前的事件和經驗所制約了的，而这新的事件轉而又变为另一个制約未來的因素。那掌握命运的人，影响群众的領導者無疑地在这个过程中占着重

要的地位，可是他自己本身也是过去的事件和力量的產物，而且他的影响也是被它們所制約了的。

二 兩种背景：印度和英國

一九四二年八月間在印度所發生的事情并不是一种突然的發展，而是从前所發生过的一切的頂点。关于这件事曾有許多的文章从事討論、批評或辯护，而且提出了許多的解釋。然而这类文章大部分都沒有抓住眞正的意义，因为它把純政治性的問題应用到某种比政治更为深奧的事物上去了。在所有事件的后面蘊藏着一种强烈的情緒，那就是再也不能忍受和生存于外國人的独裁統治之下了。所有其他的問題都变为次要，例如在那种統治之下是否可能在某些方面有些改善或進步，或者对抗的結果是否可能更加有害等等。存在着的只有一种不惜付出任何代价來擺脫那独裁統治的压倒一切的願望，只有一种無論發生任何事情都再也不能忍受下去的心情。

那种心情并不是新鮮的东西；它已經在那里多年了。但在从前它在很多方面被抑制住，無法与时势并進。这次战爭本身就旣是抑制又是解放的因素。它打开了我們的心智，使之向着各种廣大的發展和革命性的变革，向着在最近的將來实現我們希望的可能性；另一方面，这战爭打断了許多要不然我們就可能会已經做了的事情，因为我們很想协助，并且一定不会在任何方面去妨碍反軸心國家的斗爭。

但是随着战爭的發展，这一点变得更明顯了：那些西方民主國家并非为了除旧更新，而是为了旧秩序的永存而斗爭着。在战前，他們曾对法西斯主义采取过綏靖政策，这不僅僅是由于对那些后

果的恐懼，而且也是由于对它有着某种思想上的同情和对于可能代替它的其他主义的極端厭惡。納粹主义和法西斯主义不是突然產生的，也不是歷史上的偶然事件。它們是下述各种事件的自然發展：过去事件的進程、帝國和种族歧視、民族的斗爭、权力的日益集中、工藝的發展在現存的社会体制中沒有充分活动的余地、民主主义的理想和与它敌对的社会組織兩者之間固有的冲突等等。在西歐和北美的民主政治开辟了民族和个人進步的門徑，并且同时解放出新的力量和新的思想，其目的必然地是在于經济平等的。在这种局势下，冲突是固有的；要么是擴大那种民主政治，否則就是設法抑制并且結束那种民主政治。尽管有着經常的反对，民主的內容和范圍还是擴展起來，并且变成了公認的政治組織的理想。但到了民主進一步的擴張危及这社会制度的基礎的时候，于是这种制度的拥护者便大喊大叫起來，攻击这种制度，他們并且組織起來反对变革。在那些由于环境关系而使危机發展較快的那些國家中，民主就遭到公开的和故意的打击，而法西斯主义和納粹主义就出現了。在西歐和北美的各民主國家中，同样的过程在進行着，虽然有很多其他的因素迟延了这个危机，并且可能那为期長久得多的和平而又民主的政府傳統对于这种迟延也有所幫助。在某些这类民主國家的里面却存在着毫無民主政治气息的帝國，并且流行着某种和法西斯主义相联系的独裁主义。如同在法西斯國家內一样，那里的統治階級本身与反动的和投机分子的集团以及封建余孽結为联盟，为的是压制自由的要求。在那里他們又倡議，說什么民主政治在他們的本國內虽然是一个好的理想和符合人們願望的东西，但不適合于他們的殖民地区域內的特殊情況。所以这些西方民主國家感觉到与法西斯主义有一种思想上的联系是很自然的

結果；虽然他們甚至不贊成法西斯主义的許多更殘忍和粗暴的表現。

等到他們被迫为自衛而战的时候，他們才盼望恢复那种已經失敗得那样凄慘的制度。这战爭是被看作和被指为一种自衛的战爭。这从一方面看來是相当正确的。但这战爭却还有另一面，那就是道义的一面，它超越了軍事目标，積極地攻击了法西斯主义的信条和观点。因为就像人們曾經說过的一样，这是一場为了世界人民灵魂的战爭。在那里面就播撒着变革的种籽，不僅僅为的是那些法西斯國家，而且也为的是联合國家。这战爭的道义方面为强有力的宣傳弄得模糊了，所强調者却在于保衛和延續那“过去”，而并不在于創造一个新的“未來”。在西方有許多人热烈地相信这道义的一面，并且希望創造一个新世界以提供某种保証來防止这世界大战所代表的人类社会的整个破產。到处都有極多的人們，特别包括着那些在战場上战斗着和死亡了的人們，他們都是模糊而坚决地盼望着这种变革的。还有在欧洲和在美國、尤其是在亚洲和在非洲的那些億万被劫掠的和被剝削的以及受到种族歧視的人民，他們不能將这場战爭和他們过去的回憶及目前的痛苦隔离开來看，他們热情地希望——即使那希望是不合情理的——这战爭或者多少可以減輕压在他們身上的那副重担。

但是联合國家領袖們的眼光却轉向别的地方：他們只是緬怀“过去”而不瞻望“未來”。有时他們也滔滔不絕地在談到“未來”以滿足他們人民的渴望；但是他們的政策和这些动听的語調毫不相符。在温斯頓·丘吉尔先生看來，这是一場恢复旧秩序的战爭，别的就再也沒有了；他既想延續英國的社会制度，又想延續它的帝國主义体制，而只是作一些無关緊要的改革。罗斯福总統的談話給

人以較大的希望，但他的政策却并無根本的不同。然而全世界的許多人民还是寄望于他，將他看作一位具有远見的崇高政治家。

所以关于印度和世界其余部分的前途，就英國統治階級力所能及的而論，一定还是要和"过去"取得一致的，而这"現在"就势必依从于它。就在那"現在"之中，"未來"的种籽已經播种下了。克里浦斯的建議尽管一切表面上好像是進步的，对我們說來，却造成了一些新的和危險的問題，而这些問題有变为爭取自由中不可克服的障碍的危險。在某种程度上，它們已經產生这种結果了。在战爭期間和战爭的借口下，英國政府在印度全面地專制而独裁的政治和对于最普通的公民权与自由的廣泛压制已經达到了極点。在現今一代中沒有一个人曾經歷过类似这样的情形。它們經常使我們想起我們被奴役的地位和不断的受屈辱。它們也是"未來"的一个預兆和未來事物的輪廓；因为"未來"就是从这"現在"生長出來的。任何事情看來总比屈服于这种耻辱要好些。

在印度的千百万人民中，究竟有多少人有这样的感覚呢？这是很难說的。因为在那千百万人民中的多数人有意識地感覚已完全为貧窮和不幸弄得麻痹了。在其余的人們中，有些为官職、特权或既得利益所腐化，而有些人的思想已为特殊的要求所轉移了。可是这种感覚却是很廣泛的，只是程度强弱不同，并且有时还为其他的各种感覚所掩盖。在这里面有很多的等級，从那必然会引起行动的强烈信念和甘冒一切風險的願望，以至那远远躲在安全地方的含混的同情。有的傾向悲观，因为在他們四周沉悶的气氛中缺乏可供呼吸的空气而感到气悶和窒息；另有一些人生活在比較平庸無聊的水准上，則較能使自己適应于他們所厭惡的环境。

在印度的英國統治人員的背景却是迥然不同的。的确，沒有

一样东西能比那隔离着英國人和印度人思想的那道廣闊的鴻溝更为顯著了；可是無論誰是誰非，这事实的本身就証明英國人完全無能力在印度發揮統治階級的作用。因为若是有任何一些進步性的話，統治者与被統治者之間一定有某种融洽和某种共同的观点；否則就只能够有冲突——实际的或潜在的。在印度的英國人一向代表着英國最保守的成分；在他們和英國自由主义的傳統之間絕少共通之处。他們在印度年月越多，他們的看法就变得愈加頑固；等到退休回到英國的时候，他們就成为对印度問題提供意見的專家了。他們深信他們自己的公正，深信英國統治印度的好处和必要性，深信他們自己作为帝國傳統的代表人物的崇高使命。由于國民大会党反对过这种統治的整个基礎并設法使印度从中擺脫出來，在他們的眼中國大党就成为天字第一号的公敌。当时印度政府的內政部長雷琴納尔·麥克司威爵士，在一九四一年中央議会上發言时曾透露出一点他內心的想法。他替自己辯护，因为有人責难他道：有些國民大会党党員、社会主义者和共產党員未經審訊就遭拘禁下獄，并遭受到非人的待遇，甚至較那些德國和意大利的俘虜所遭受的尤为惡劣。他說那些德國人和意大利人無論如何是为他們的祖國而战的，而这些其他的人却想顚覆現存秩序，他們是社会的敌人。顯然，在他看來，一个印度人居然想为他本國爭取自由或改变印度的經济机構似乎都是荒謬反常的。在这兩者之間，他的同情心顯然是站在德國人和意大利人一边的，虽然他自己的祖國正在对他們進行着慘酷的战爭。这是在俄國参战以前，所以当时可以安全地譴責一切要想改变社会秩序的企圖。在第二次世界大战爆發之前，經常有人發表着頌揚法西斯主义政体的論調。希特勒本人在他的“我的奋斗”一書中及其后不是也曾說过他希望

大英帝國繼續存在嗎?

印度政府确实是很殷切地在各方面协助对抗軸心國家的战爭。但是在这政府的心目中,那勝利將不能算是完全的,如果不附帶着有另一个勝利——这就是要粉碎那主要由國民大会党所代表的印度民族主义运动。克里浦斯的談判已經擾乱了印度政府的想法,所以談判失敗使它頗为欣喜。可以給國民大会党和那些拥护它的人們以最后的打击的那条道路已經打开了。这时机是很有利的,因为以前在中央以及各省从來沒有过以無限大权这样地集中于总督和他的主要僚屬之手。战爭的局势是艰苦的,而那主張不能寬容反抗或擾乱的議論也是可行的。英美兩國的那些关心印度的自由派分子都已經受到克里浦斯的这一套和随后的宣傳的影响而沉寂下去了。在英國,那种只要一涉及印度就总是自以为是的感覚增長了。他們觉得印度人或其中的許多人是不妥协而討厭的人,眼光狹隘,不能体会局势的危險性,并且可能还同情日本人。他們說甘地先生的各种著作和声明已經証明他是何等一个無可商量的人,并且唯一开放着的道路就是断然地將甘地和國民大会党徹底消滅。

三 群众的騷动和被鎭压

一九四二年八月九日清晨,在印度全國实施了大規模的逮捕。当时究竟是怎样一回事呢?在許多星期以后才有一鱗片爪的消息透露出來讓我們知道。甚至在現在,我們对于所發生的事情也只能得到一个不完全的印象。所有卓越的領導人突然之間都被免职,而且沒有一个人似乎知道应当怎样办。当然不得不抗議,并且有种种自發的示威运动。这些示威群众都被解散,遭到槍击;而且

也使用过催泪彈，所有表达公众情緒的正常途徑都被閉塞住了。于是所有这些被抑制的感情爆發了，群众聚集在城市和鄉村地区，并且与警察和軍隊發生了冲突。他們特别進攻那些他們認为是英國权威和勢力象征的警察署、邮局和火車站；他們切断了电报和电話綫。根据官方的声明，这些徒手的、無領導的群众面对着警察和軍隊的槍击共达五百三十八次，并且他們还遭受飛机的低飛扫射。在一兩个月或更久的时間內，这些騷动在本國的不同地区繼續着，后來就逐漸地減少下去，并为散見的偶發的事件所代替了。“这些騷乱，”丘吉尔先生在下議院說道：“已被政府用全力所粉碎了。”他并且贊揚“这些勇敢的印度警察和全体印度官員的忠誠和坚定；他們的行为是应受最高表揚的。”他又补充說道：“更大量的增援部隊已經抵达印度，在那國里的白种人軍隊数目比較与英國發生关系以來的任何时期为多。”这些外國人的軍隊和印度警察曾經对印度徒手的農民打过無数次的勝仗，并且粉碎了他們的反抗；而那另外一个英國在印度統治的主要支柱——官員階級——也曾主动地或被动地在这过程中协助过英國。

这种反应在國內，無論是在城市和鄉村，都是非常普遍的。在差不多所有的省份里和大多数的印度土邦里，尽管官方禁止，还是發生了無数次的示威运动。各处的抵制英貨、商店和市場的罢市、商家停業，时間从数日至数星期不等，有几处則超过了一个月以上。还有工人的罢工。那些組織得比較完善而且慣于按照紀律而行动的產業工人，在許多重要的中心自發地宣布罢工，抗議政府逮捕民族領導人的行为。这其中著名的一个例子就是在那重要的詹姆奢德鋼鉄城。那里有从印度各处招募來的技術工人，他們有兩个星期不上工，直等到厂方允諾將尽力設法使那些國民大会党

的領導者們獲得釋放并組織一个國民政府，他們才肯复工。在那阿麥达巴德大紡織業的中心，未經工会的特别号召，許多工厂也同样發动了一个突然間的全体停工。① 尽管有一切想去破坏它的企圖，这种阿麥达巴德的总罢工还是和平地継續了三个月以上。这是工人們純政治性的和自發的反应，并且他們受到了很大的損失，因为当时正是工資較高的期間。在这段長时期內，他們未曾接受

① 高級政府官員曾經声称过，而且其他的人也常常地在重述着，这些罢工——特别在詹姆舍德和阿麥达巴德——是为雇主和厂主所慫恿的。这很难令人相信，因为罢工会使雇主受到重大損失；我还沒有听說过大的企業家肯用这种方式違反他們自己的利益去做的。誠然，有很多的企業家同情和盼望着印度的独立自主，但他們理想中的印度自由必然是一种使他們在其中能保有穩定地位的自由。他們不喜欢革命性的行动和社会机構的任何重大改变。虽然如此，他們可能因为受了一九四二年八、九月間深刻而普遍蔓延的群众情緒的影响，停止采取他們在罢工發生时通常所耽迷的挑衅而帶懲罰性的态度去和警察合作。

另外常有一种說法，在英國人圈子里和英國人的报紙上差不多認为是当然的，那就是印度的國民大会党是受着那些大工業家們巨款津貼的。这完全不正确，而且我对于这一点应該知道一些，因为我曾經担任过多年的國民大会党的总書記和主席。少数的工業家曾經时常在經济上帮助过甘地先生和國民大会党的社会改革工作；例如振兴農村工業、廢除不可接触制度、提高賤民階級的地位和兴办基本教育等等。但就是在平时，他們也小心翼翼地避开國民大会党的政治工作；一旦遇到國民大会党与政府發生冲突的时候，他們更是如此。無論他們偶然的同情是怎么一回事，他們就像那些最冷靜而具有相当地位的人們一样，总是相信安全第一。國民大会党的工作差不多是完全由它的多数党員的微小党費和捐款所維持的。多半的工作是志願而帶义务性質的。在一些城市中，商人們也偶然帮过一点忙。那唯一的例外可能就是在一九三七年大选的时候，有一些大工業家曾捐助过中央的选举基金。就連这筆基金，以我們工作的范圍而論，还是微不足道的。令人驚奇的是——并且在西方人看來簡直难以相信——用这極其少数的金錢在这二十五年当中我們竟推進了我們在國民大会党的工作，那时印度曾經一再地为政治活动和直接行动的运动所震撼。在我們最有生气、組織最完善而且是我所最熟悉的一个省份——联合省中，差不多我們整个的工作是靠着我們各党員的四个安那的会費。（原注）

过任何外來的經济支援。在其他的中心，罢工期間比較短，有时只有几天。另一个大紡織工業中心康波尔，就我所知，并沒有發生过較大的罢工，主要原因是那里的共產党領導者成功地避免了它。在鉄路上亦复如是，因为鉄路是政府所有的，所以沒有顯著的或全面的停工，除非那停工是因騷乱而造成的，而騷乱却是相当多的。

在各省份中，旁遮普可能受影响最少，即使就是在那里也有过多次的抵制英貨和罢工。那几乎由伊斯蘭教居民独占了的西北边省，却处于特殊的地位。首先在政府方面，并沒有像在其他省份那样地大規模的逮捕或其他挑衅行动。这可能部分地是由于一种事实，那就是認为边省的人民是容易冒火的，但一部分也由于政府的政策是要顯示出伊斯蘭教徒并未參加民族主义的騷动。但当在印度别处所發生的事实的消息傳到边省的时候，那里却發生了多次的示威运动，甚至向英國当局作了攻势的挑战。示威群众就遭到槍击，那些通常鎮压民众活动的各种方法也被采用了。好几千人被逮捕了，就連那偉大的帕坦族領袖巴沙·汗（像阿卜杜·加伐尔·汗一样为众所周知）也被警察嚴重地击伤了。这是一种極端的挑衅；但眞是出人意料之外，阿卜杜·加伐尔·汗在他的人民当中所樹立起來的那种良好紀律竟被保持住了，那里并沒有發生过类似國內多数地方所發生的暴动。

民众的驟然而無組織的示威和暴动，最后达到了暴力冲突和破坏，而且繼續不断地对抗着远占优势而强有力的武裝部隊，这是一种衡量他們情緒强烈程度的准繩。那些情緒甚至在逮捕他們的領袖以前就已經存在着了，但那些逮捕和緊跟着逮捕后的时常开槍激怒了民众，迫使他們走上那条狂怒的群众所能遵循的唯一道路。有些时候，似乎不能确定究竟怎样办才好。沒有方向，沒有計

划。沒有知名的人去領導他們，或者指示他們怎样去做；然而他們过分地受了刺激和憤怒，以致不能保持冷靜了。和在这种情况下所常常發生的那样，当地的領導人們一躍而起，頃刻間就为人民所追随。但就連他們所給的这类指示也是極少的；主要的还是自發性的群众騷动。在整个印度，較年輕的一代，特別是大学学生，在一九四二年，無論是在暴力的或和平的各种运动中都發揮了重要作用。很多大学被封閉了。有些当地的領導人甚至在当时都試圖遵循一种和平的行动方法和和平抵抗，但这在那普遍瀰漫的气氛中是很困难的。人民忘記了二十多年來一直在他們耳边叮嚀着的那非暴力的教訓了，可是他們在精神上或其它方面都沒有为任何有效的暴力行动作好准备。正是那个非暴力方式的教义產生了疑慮和躊躇而成为了暴力行动的障碍。如果國民大会党忘掉了它的信条，很早就、甚至只对暴力行动暗示了一下的話，毫無疑問，那正在進行的暴动將会增强百倍的！

但它并未給过这样的暗示；而且的确，國民大会党最后的主張还是着重于非暴力行动的重要性。可是或者有一樁事实却在人民內心上發生了一些效力。如果像我們曾經說过的那样，武裝自衛在抗拒敌人的侵略时是合法并且是应当的，为什么不能把它应用于其他形式的現行侵略上呢？这种对于暴力進攻和自衛方法的禁令一旦撤消却收到了出乎意料的結果，而且很不容易使大多数人民划出清晰的界綫。整个世界上，暴力的各种極端形式正在盛行一时，而且不断的宣傳也在鼓励着这些暴力。因此，这就变成一个权宜办法和感情过度的問題了。当时还有一类人——無論在國民大会党內外都有——从來就不相信什么非暴力，他們对于暴力行动是毫無顧忌的。

但是在那兴奋的时刻，只有極少数人肯去思索；他們只是順着推动他們前進的那些久被压制的要求來行动而已。这样，自从一八五七年大起义以來，这是第一次，極多数的民众再度奋力（但是一个沒有武裝的力量！）來向英國統治印度的組織挑战了。这是个旣愚蠢而又不合时宜的挑战，因为一切有組織的武裝力量都在对方；并且，的确，这力量較过去歷史中任何时期为大。勿論群众人数是怎样的多，也不可能在抵抗武裝部隊的斗爭中取勝的。这必然要失敗，除非那些武裝部隊自己改变了他們对政府的忠誠。但是那些群众并不曾准备好这場斗爭，或者为这場斗爭选擇了一个適当时机。这对于他們是突如其來的；在他們对它的立即反应中，尽管未經思考和領導錯誤，他們还是表現出了他們对印度自由的热爱和他們对外族統治的痛恨。

虽然那非暴力的政策消沉下去了，至少在那时期中是这样；人民在那政策下所得到的長期訓練已經產生了一个重要而合乎願望的后果。尽管人民是被激怒了，而种族歧視的情緒縱然有也是極其微小的，并且在人民方面就整个說來是在有意地設法使他們的敌人免受肉体的伤害。对交通設备和政府財產有着大量的破坏；但是就在这种破坏当中，他們也留心避免伤害人命。这并不是經常可能的，也不是經常試行的，特别是在和警察或其他的武装力量实际發生冲突的时候。据我見得到的官方报告称，在印度全國的騒乱中，約有一百人遭到暴徒的殺害。若就这次騒乱的范圍和地区之廣泛以及与軍警的冲突來說，这个数字是渺乎其小的。有一樁特别野蛮和不幸的事件，那就是有兩位加拿大的飛行員在比哈尔的某地为暴徒所謀殺。但一般說來，种族歧視情緒之不存在是極其顯著的。①

在一九四二年的騷乱中，据官方估計，民众因軍警开槍而死者一千零二十八人，伤者三千二百人。这些数字一定是一个很低的估計，因为官方曾声称这类槍击至少曾施行过五百三十八次；除此以外，群众还时常被軍警从流动的軍用卡車上开槍射击。連要得到一个接近正确的数字都是很困难的。据一般的估計認为死者达二万五千人，但这可能言之过甚；一万人也許是比較接近的数字。

令人感到非常意外的是，英國的統治权在許多地区，無論是在鄉村或市鎮里，竟不發生作用了，并且还費了很多天，有时竟費了很多星期，才得到那正如当时所常說的"再征服"。这种情况特别是在比哈尔、在孟加拉的弥德拿和在联合省的东南各地区都發生过。在联合省的巴利阿地区（这也是不得不"再征服"的）并沒有嚴重的指責，說群众曾对人們的身体施加暴行和伤害，这是我們从事后的特别法庭若干次審訊中可以看得出的。普通的警察明明是無法应付这种局势了。但在一九四二年初，他們就創立了一隊名为"武装特警"的新的警隊，这是特別訓練來專为应付民众示威运动和騷乱之用的。这个警隊在抑制和鎮压民众方面，曾發揮了重要作用，并时常仿照愛尔蘭的"王室警团"來执行职务。在这类事情

① 一个有啓發性的事例曾在克萊武·巴蘭生（Clive Branson）的題为"英國兵看印度"的通訊中被报告过。巴蘭生是藝術家又是一位共產党員。他曾在西班牙的國际縱隊中服务过。一九四一年他参加了皇家武裝部隊，但任中士。在一九四二年他随着他的隊伍被派遣到印度來。一九四四年二月，他在緬甸的阿拉干作战陣亡。一九四二年八月，正当逮捕國民大会党領導人之后，他適在孟買，这也正是孟買的民众沸騰于忿怒和激憤之中，并且正在遭受着槍殺的时候。据称，巴蘭生曾經說过："你們有一种多么純潔而健全的民族主义运动啊！我請老百姓指示我去到共產党部的路徑。我正穿着軍服。像我这类的人正在槍击着手無寸鉄的印度人，当然我是有点担心的。我思量着他們將会怎样对待我。但是我所問到的每一个人都很殷勤地來帮助我，沒有一个人想侮辱我，或使我走錯了路。"（原注）

上，印度的陸軍除其中某些特殊团体或階級外是不常被使用的。英國籍的士兵是比較被常用的，廓尔喀人也較为常用。有时印度籍的士兵和特警則被派遣到國內遙远的地区，在那里他們执行职务差不多像外國人一样，因为他們不熟悉当地的土語。

如果說群众的反应是很自然的，那么在这种情况下，政府的反应也是一样。它既不得不击潰臨时狂怒的群众和其他人民的和平示威运动；同时为了自保起見，就企圖消滅那些它所認为是敌人的人們。假如它具有能力或願望來了解和重視那如此强有力地推动着人民的那种力量，这危机可能根本就不致于發生，并且印度的問題也可能接近解决了。政府曾經周密地准备着——照它的想法——一下子就把任何对它的权力的挑战扑滅干凈；它为了这第一次打击就先發制人并且选擇了一个適当的时机；它將那曾在民族主义运动、工人和農民运动中發揮过卓越作用的几千名男女送進了監獄。可是那突然間震撼全國的騷乱使政府驚惶失措，而刹那之間那廣布全國的鎮压机構便解体了。然而它掌握着大量的資源，它就利用它們來粉碎無論是暴力的或非暴力的反抗表現。很多上層和較富有的階級虽然是胆小的民族主义者并且有时甚至还批評政府，也被这种全印規模的群众行动的表現吓倒了；这种群众行动絕少关心那些特权階級，它們不僅僅帶着政治革命，而且还帶着社会改革的气息。等到政府鎮压变乱的勝利变得顯著的时候，这些动搖者和投机分子就和政府站在一起，并开始咒駡那些胆敢向政府当局挑战的人。

那叛变的表面形迹虽然已經被粉碎了，但非把它連根拔掉不可；这样，政府的整个机構就轉向了这方面，为的是强迫人民完全屈服于英國統治之下。只要通过总督的命令或布告，一夜之間就

可以產生法律；而連这些法律的正式手續也減到無可再減的地步。这些联邦法院和高等法院——英國統治的產物和象征——的判决是为行政机关所藐視和不理睬的；要不然就是頒布一个新的法令來撤消那些判决。特别法庭（后來被法院認为不合法的）設立起來了，它在执行职务时不受通常的訴訟程序証据法的束縛，并且还判决了几千人的長期監禁，还有很多人甚至被判处死刑。警察（特别是那武裝特警）和特务都是权力無边，成为國家的一个主要机構，能够任意作任何無法無天的或野蛮殘暴的行为，却不受批評或阻止。貪污腐化增長到了驚人的程度。学校和学院中許許多多的学生們受着各种方式的懲罰，并且有几千个青年人受到鞭撻。所有各种各样的公众活动，除非是拥护政府的，都被禁止。

但最大的受害者却是那些鄉村地区的誠实而貧窮的農民。几代相傳的受苦受难是他們这一批人的标記；他們也曾冒險地抬头希望着，夢想着总有一天过較好的日子；他們甚至已經把自己喚醒而行动起來；無論他們是否愚蠢或錯誤，他們对爭取印度自由的目的已經顯示了忠誠。他們的努力已經失敗了，而那失敗的重負是压在他們的弯曲的肩头和受損害的身体上。据傳聞說有些整个鄉村都被定罪，从鞭撻直到死刑。有人代表孟加拉政府宣称："当一九四二年的颶風前后，政府軍隊曾在湯姆那克和康泰等的分区燒毀过一百九十三处國民大会党的野营和房屋。"那次颶風曾在那段地区造成巨大的破坏和廣泛的荒蕪，但是政府的政策并不因之而有所改变。

整个的鄉村都被勒派很大数目的罰金。阿美利先生曾在英國下議院报告过，这类应收的罰金总数达九百万盧比，而其中实收的有七百八十五万盧比。至于这筆巨款怎样能够从那些飢餓而可憐

的人們身上搜刮出來那是另外一回事；但所有一九四二年以及其后發生的事故和警察的开槍放火都沒有像被强迫勒派的痛苦那样强烈。不但所勒派的罰金收到了，甚且时常有超額的，那超額的罰金在收繳的手續过程中已不知去向了。

所有通常用以掩飾政府行动的一切慣例和借口都被撕毀了，只剩下一个赤裸裸的武力作为威权和統治的象征。借口再也用不着了，因为英國的威权至少在当时已經取得了成功，能够粉碎那些想用民族主义的势力來代替它的各种非暴力和暴力的企圖，并且在印度处于一个唯我独尊的地位。印度在这最后的考驗中失敗了。只有力量和权势才値价，其余的一切都不过是詭辯和題外的东西。它失敗了，不僅僅是由于英國的武力和战爭局势在人民內心所產生的混乱，而且也是由于它自己的多数人民还未曾准备好为那自由所需要的最后犧牲。这样，英國人就感到他們又重新巩固了自己在印度的統治，而且在他們看來，也斷無再放松他們控制的理由。

四　國外的反应

一种嚴格的檢查制度將印度所發生的种种事件蒙上一重厚幕，就連印度的各报也不准多載每天所發生的事件，而發往國外的消息更受到愈來愈嚴格的檢查。同时官方的宣傳則听其散布國外，虛假的和臆造的报告被傳播了出來。美國尤其是充滿了这种宣傳，因为在那里，輿論是被重視的。成百的演說家和其他的人們——英國人和印度人都有——都被派到那兒去進行游說。

即使除开这种宣傳不論，在那因战爭而感到緊張和焦急的英國就很自然地对印度人心怀怨憤，尤其是对那些偏偏在危机当头

的时候增加他們困难的人們。片面的宣傳更增加了这种怨憤情緒，而更甚的就是那英國人坚信他們自己的公正。他們对于别人情緒的缺乏認識就是他們力量的所在，这种缺乏認識还在不断地証明他們所采取的行动是合理的，并將任何灾难都归咎于别人的不公正，說他們如此地盲目無視英國人顯明的美德。这些美德現在又已經为英軍和印度警察成功地压制那些在印度胆敢疑心他們的人們而重新得到証明了。帝國被証明是合理的，温斯頓·丘吉尔先生曾專指着印度發表过声明道："我不是为了主持清算不列顛帝國而作國王的首相的。"在他这样說的时候，丘吉尔先生無疑地代表着他的絕对大多数人民的观点，甚至代表着許多先前曾經批評过帝國主义理論和实踐的人們的观点。英國工党的領導人們亟于明白表示他們的效忠帝國傳統并不亞于其他政党，就支持丘吉尔先生的声明，并"强調英國人民在战后保持帝國完整的决心。"

在美國，只要談到这遙远印度的問題，輿論是頗有分歧的，因为那里的人民并不是同样地相信英帝國統治階級的种种美德，而且对于其他民族的帝國的看法也帶着不贊成的态度。他們也亟想獲得印度的好感，并充分地把它的資源用于对日作战。然而那片面的和別有用心的宣傳不可避免地發生了作用，有一种感覚認为印度的問題是过于复雜，非他們所能解决；而且無論如何，去干涉他們盟邦英國的內政，在他們也是一樁为难的事。

至于俄國当局和一般人民对印度的想法究竟如何是說不出的。他們过分忙碌于这战爭的巨大努力和要將侵略者驅出本土，以致沒有时間去想那些与自己沒有迫切关系的事情。然而他們是慣于往远处着想的，不見得会無視和他們亞洲边疆接壤的印度。他們未來的政策如何沒有人能說，所可說的，这政策必然是現实

的，而且主要地注意于加强苏联在政治上和經济上的力量。他們謹愼地避免提到一切有关印度的問題，但是在一九四二年十一月，在苏維埃革命的二十五周年紀念日，斯大林曾經宣布过他們一般的政策是："消滅种族的特殊地位；民族平权及其領土之不可侵犯；解放被奴役的民族和恢复其自主权；各民族有权按自己意志來处理自己的事情；經济上帮助遭难的民族并协助其达到优裕物質生活；恢复民主自由，消滅希特勒制度。"

在中國，那是很明顯的，不管人們对于我們任何一項特別行动的反应如何，但他們对于印度的自由是完全表示同情的。那同情心有歷史的根源，尤其是根据一种見解，認为除非印度得到自由，就可能危及中國的自由。不僅僅是在中國，而且在整个亞洲、埃及和中东，印度的自由成为对其他从屬和附庸國的一种更大的自由的象征，是現在的試金石和未來的衡量尺。溫德尔·威尔基先生在他的"天下一家"一書中說道："从非洲到阿拉斯加，許多与我接談过的男人和女人問过我一个几乎成为全亞洲的象征的問題：印度怎样呢？……从开罗动身以后，它随时都橫在我的心中。在中國的一个最聰明的人向我說：'当印度要求自由的希望給推延到一个未來的日期时，損失了远东人民敬重心的不是英國，而是美國。'"

虽在战事的危局中，在印度所發生过的事件也曾迫使过世界的眼光暂时向着印度去想一想东方的各种基本問題。它激动了亞洲每个國家的思想和心怀。虽然当那时印度在英帝國主义有力的掌握之中好像是毫無办法，但是它們曾經証明了：除非印度獲得自由，印度或亞洲是不会有和平的！

五 印度的反应

加在一个有文化的社会头上的异族統治是要蒙受許多不利的，并且很多不幸的事会随之而來。其中的一种不利就是那統治只能依賴國內的敗类。有理想的人，自豪的人，敏感的人，有自尊心的人，这些酷爱自由和不甘墮落而被迫屈服于外來强权的人們，都远远地站开或者是起來与它斗爭。这种政权下的工作者中，野心家和投机分子所占的比例要比通常在自由國家中所占的比例高得多。就是在独立國家里，如果有一个專制式的政府，很多富于敏感的人就不能在政治活动上和它合作，而且很少有机会可以發展新的才能。一个必然是專制的外來的政府則蒙受这些不利而且更加厉害，因为它总是在一种敌对和鎮压的气氛中來行使职权的。在政府和人民双方，恐懼都成为最主要的念头，而最重要的机关就是警察和特务。

每逢政府与人民之間發生实际冲突的时候，依賴和鼓励那些一部分敗类的傾向就变得甚至更加彰明昭著。当然有很多有良心的人为环境所迫而不得不在那政府机構里繼續工作，不管他們情願与否。但是那些高高在上并且担任最重要角色的人們，却是那些以反对民族主义、卑躬屈膝以及压制和侮辱他們自己同胞为能事而被选用的人。最高的功劳就是和多数人民的情感作对抗，而这种对抗往往是由于私人競爭和失意所造成的。在这种誇張而有害的气氛中，理想或高貴的情感無容身之地，所能拿出來作釣餌的，無非是高官厚祿。这些政府支持者的無能或比較更坏的各种缺点也只得被容忍着，因为一切事物都是以在鎮压反抗中对政府的積極支持來衡量的。这样就使得政府和各种不可思議的团体与

希奇古怪的人物共处一堂。賄賂、殘忍、無情和完全不顧人民幸福的行为盛行一时，并且將空气毒化了。①

虽然政府所做的大部分事情为人民所痛恨，而更大的憤恨是由保皇思想比君主本人还要厉害的那些支持政府的印度人所造成的。一般的印度人对这种行为感到厭惡和作嘔，而且在他們看來，这类人是可以与那些維希政府人們或是由德、日政府所樹立的傀儡政权比美的。这种感覚并不限于國民大会党党員，而且还擴展到回教联盟的成員和其他的組織，并且就連最溫和的政客們也有这样的表示。②

战爭給了政府一个充份的借口和烟幕來激烈地反对民族主义的各种活动和進行新奇的宣傳。暴發的劳工团体則均受到資助來建立所謂"劳动紀律"；尽管当时紙張缺乏，别的报紙無从开展業务，可是凡下流的攻击甘地和國民大会党的报紙都創办起來并受到津貼。那些被認为和战爭努力有关的官方通告也被利用來配合

① 由阿器保·罗蘭爵士任主席的孟加拉行政調查委員会在一九四五年五月公布的报告中說："賄賂蔓延得如此地普遍以及对这賄賂所采取的态度是如此地甘認失敗，所以我們認为应采用最激烈的步驟來根除这曾腐化了公用事業和社会道德的罪惡。"这委員会对所收到的証据感到驚奇而遺憾，因为这些証据表明有些文官对于民众所抱的态度是令人極不满意的。它声称："他們抱着一种自高自大脫离群众的态度，似乎对一个沒有灵魂的机構的机械式动作比对增進人民福利尤为关心，并且自視为民众的主人而不是他們的公僕。"(原注)

② 希特勒是一个善于强迫别人受他奴役的專家，他在"我的奋斗"一書中說："我們一定不要期望那些毫無品格、奴性十足的典型人物会在智慧和一切人类經驗的基礎上陡然間一反以前所为的。相反的，正是这些人們，除非直等到那民族完全習慣于奴隸性的束縛，或是直等到更好的力量出現把政权从这些無耻敗类手中夺取过來的时候，总是不接受所有这类的教訓。在第一种情况下，这些人始終絲毫不覚得难过，因为他們时常被战勝者授以監督奴隸的职务。这些沒有品行的典型人物对自己的國民执行职务，一般地比敵人自己所派遣的任何外國走狗还要更無心肝。"(原注)

这个目的。在國外,情报中心網开始了工作,替印度政府不断地宣傳着。不顧中央議会的抗議，成群的平凡而往往不知名的人士随着官方組織的代表团紛紛被派往各國，特別是派到美國去作英政府的宣傳代理人和助手。任何抱着独立主張的或批評政府政策的人都沒有出國的机会，他們既得不到护照，也得不到旅行上的便利。

最近兩年來，政府用尽所有这些和許多其他方法制造了它所謂的“社会安寧”的外貌。政治的和社会的生活都入了睡眠狀态；的确，一个多少被軍事占領和統治下的國家是势必如此的。但是对于这种症候的强迫遏制只能促使那种病症更为惡化，而且印度已經病得很厉害了。那些总想与政府合作的卓越的印度保守派人士对于这暫时封口的火山充滿着憂慮,他們說,他們还从來沒有知道过对英國政府是如此地痛恨的。

在沒有与人民發生接触以前,我不知道，也不能說出，在这兩年当中他們已經有了怎样的改变，和有怎样的情緒激动着他們的內心。但我毫不怀疑，这些近來的經驗已經在許多方面將他們改变了。我时常檢查我自己的思想，并研究它对于各种事物所發生的那几乎不由自主的反应。过去我曾經常地盼望去訪問英國，因为我有不少的朋友在那里，而且旧日的回憶吸引着我前往。但是現在我覺得已經沒有那样的願望了，而且这种念头是不愉快的。我要离开英國越远越好,并且,甚至無意于和英國人討論印度的問題。后來我想起几位朋友,心又有点軟了，我对我自己說，用这种方式來判断整个的民族是何等地錯誤。我也想到英國人民在这次战爭中所曾遭受过的可怕的經歷，想到他們在生活中所曾处过的連續緊張环境，想到他們喪失了那許多的親愛的人們。这一切都

有助于緩和我的情緒，但是那基本的反应仍然保留未变。或者时間和未來会減弱这种情緒并且給我以另一种远景。但是如果像我这一个和英國以及英國人有过結交的人尙且是这样感覚的話，那么其他不曾有过那些接触的人們又該作何感想呢？

六　印度的疾病。飢荒

印度在精神上和身体上都是病得很沉重的。尽管有些人在战爭中發了財，其它人們所受的压力則已达到了破裂点，而作为这破裂点的一个可怕的警告就是那飢荒的降臨，一个范圍遼闊的飢荒影响着孟加拉和印度的东部与南部。在英國統治了一百七十年的印度歷史中，这是最大的而且是毁滅性最厉害的一次飢荒，和那从一七六六年起到一七七〇年为止在孟加拉和比哈尔所發生过的可怕的飢荒不相上下，这是英國建立統治的早期后果。傳染病接踵而至，并且蔓延到其他各省，特别是霍乱和瘧疾，甚至到現在仍旧在伤害着数以万計的生命。千百万人曾因飢荒和疾病而死去，然而这討命鬼还在印度上空飛翔着，索取它的犧牲品。①

这次飢荒揭露了印度少数上層人們外表繁荣之下的那幅英國統治所產生的貧困和丑惡的景象。这是英國統治印度的頂点和最

① 关于一九四三至一九四四年孟加拉的飢荒，各方所估計的死亡人数頗不一致。加尔各答大学的人类学系用抽查的方法在災区內举行了一次廣泛的科学調查。他們計算出共計有三百四十万人死于孟加拉的飢荒。他們并發覚在一九四三和一九四四年当中有百分之四十六的孟加拉人民遭受过嚴重疾病的痛苦。孟加拉政府的官方估計——大部分是根据村長們的不正确的报告——是一个低得多的数字。由約翰·伍德赫德爵士担任主席的官方飢荒調査委員会得出了結論認为，大約有一百五十万人直接死于孟加拉“飢荒和接踵而來的那些傳染病”。所有这些数字僅指孟加拉一处而言。國內許多其他地区也曾受过飢荒的痛苦和因此而發生的种种傳染病。（原注）

終的結果。这次飢荒并不是天灾或自然力的作用造成的，它也不是由于实际的战争行动或敌人的封鎖造成的，每一个权威的观察家都認为它是人为的，它原來是可以預見和避免的。每一个人都承認所有那些有关当局都表現着一种可驚的漠不关心、無能和自滿。直到最后关头，当每天都有几千人路斃的时候，飢荒的事实还在被否認，而且对这类消息的披露也被檢查員們扣住了。当加尔各答的报紙"政治家"登出那里街上挨餓的瀕死的妇女和兒童的可怕而陰森的照片时，一个印度政府的發言人在中央議会正式提出抗議，說是太过火了；在他看來，每日在印度成千的人們因飢餓而死亡顯然是一件平常的事情。倫敦印度事务部的阿美利先生也特别因为他那些关于飢荒的否認和陈述而出名。等到沒有办法否認或掩蔽这个廣泛飢荒事实的时候，每一个当权的团体便把此事归咎于某些其他的团体。印度政府說这是省政府的錯誤，然而省政府本身僅僅是一个傀儡政府，在省長之下并且通过常任官吏來行使职权而已。他們全体都应負責，但是那个由总督親自所代表的并且可以在印度任何一处为所欲为的專制政府更应当負責。在任何民主國家或半民主國家內，像这样的灾难可能使所有有关的政府垮台，但在印度却不然，在那里一切繼續如故。

甚至單就战爭的观点來考慮，这种飢荒竟發生于距离战場最近的和可能遭受侵略的地区之內，也是不应該的。廣泛的飢荒和經济机構的瓦解不可避免地要損害防御的能力，尤其是要損害進攻的能力。印度政府就是以这样的办法來履行它的印度自衛和对日作战的責任。印度政府所奉行的政策的标志并非一片焦土，而是在这最緊要战区內那些燒伤的、飢餓的和死亡的几百万生灵。

印度全國非官方的各团体做了好事，从各处送來救济品，那

些有能力的慈善家們、英國的教友会也作了同样的好事。中央和各省政府也終于覚悟过來了，認識到这危机的無限重大性，并利用軍隊來担任救济工作。当时在防止飢荒蔓延和减輕它的后果方面也曾做了一些事。但是这种救济是暫时的，而那些后果却繼續存在，沒有人能知道什么时候这飢荒会重新來臨，或者甚至比从前更形嚴重。孟加拉被摧毀了，它的社会和經济的生活被打得粉碎，殘留下來的是衰弱的后一代。

当所有这些事正在發生着以及加尔各答的街道上正布滿了死尸的时候，而那里上万的上層階級的社交生活却毫無变更。有跳舞、有宴会和奢華的炫耀排場，生活是放蕩的。甚至到很后的时期都沒有計口授粮。加尔各答的賽馬繼續举行，吸引了那班通常所謂时髦的群众。虽然缺乏运輸粮食的工具，賽跑的馬却是用特别車廂由鉄路从國內其他各地运到的。在这种放蕩的生活中，英國人和印度人都有份，因为他們都因战爭而大發其財，有的是錢。有时那些錢正是从粮食投机中賺來的，尽管粮荒正在每天使好几万人餓死。

常有人說，印度是一个各种对比顯著的地方，有些人太富而多数人太窮，有現代化也有中世紀的遺風，有統治者也有被統治者，有英國人也有印度人。这些对比从來沒有比在一九四三年的下半年，正当那些可怕的飢荒月份的加尔各答城內表現得更为顯著的了。这兩个世界，平常各自分开，差不多彼此不相識，忽然間被拉攏在一道，并且形影不离地生存着。这种对比是可驚的，但更可驚的却是：很多人沒有認識到这种对比的可怕以及它的驚人的不調和性，而繼續循着他們的老路來行动。他們的感覚怎样很难說，我們只好憑他們的行动來加以判断。对多数英國人說來，

这或者較为容易理解，因为他們曾另外过他們自己的生活，而且由于种姓制度的束縛，以致不能更改他們的日常習慣，尽管某些个别的人迫切地感覚到有这样做的必要。但是那些同样作風的印度人顯示出一条廣闊的鴻溝，把他們和他們自己的同胞隔离开來了，甚至从任何礼貌和人道的观点來考慮，那条鴻溝也是無法消除的。

这次飢荒，像每一个大危机一样，把印度人民的优良品質和缺点都一齐暴露出來了。他們中的許多人，包括那些最重要的分子在內，都在監獄里而不可能在任何方面有所帮助。然而非官方所組織的救济工作从各階級內吸收了不少男男女女，在令人丧气的情况下从事工作，他們表現出才干以及互助、合作和自我牺牲的精神。在另一方面，缺点也是很明顯的，有些人充滿着过份無聊的对立和忌妒，以致不能互相合作；有些人仍旧保持消極，不去帮助别人；还有少数人丧失民族品質和人性竟到如此程度，以致毫不关心那些正在發生的事情。

这次飢荒是战争狀况的直接結果，也是当局漠不关心和毫無远見所致的。眞是不可解，为什么这些当局对國內粮食問題是如此地漠不关心，而当时凡是有知識而关心这件事的人都知道像这样的危机正在到來。如果在战争初期对粮食的情况就作了適当的安排，飢荒应当是可以避免的。在所有其他受到战爭影响的國家，远在战事开始以前就充分注意到这战时經济的重要方面。而在印度，直到欧战已爆發三年另三个月，和对日本的战爭已开始了一年多之后，印度政府才成立了一个粮食部。然而大家知道，日本占領緬甸非常嚴重地影响了孟加拉的粮食供应。直到一九四三年年中，当飢荒已开始了它的灾难性的發展的时候，印度政府关于粮

食还是毫無計划。最可驚嘆的是，这个政府除了鎮压反对它政权的人們之外，对处理其他一切事务总是何等地無能。或者更正确的說，它的組織既然如此，它的心思就全部用在保持它自己的繼續存在那首要工作上去了。只有一个眞正的危机才迫使它想到其他的各种事务。由于人民对政府的能力和誠意缺乏信仰而產生的經常性的危机，就使粮食問題的危机更加嚴重化了。①

虽然这次飢荒無疑地是由战爭情况所造成而且应該是可以避免的，但是这飢荒的更深刻的原因則是那使印度陷于貧困的幷使千百万人民曾經生活在餓斃的边緣上的那个基本政策，也同样是眞的。一九三三年，印度医療处的总監陸軍少將約翰·麥高爵士在报告印度人民的公共衛生情况时寫道："就整个印度而論，診療站的医生們認为人民中有百分之三十九营养很好，百分之四十一营养不足，百分之二十营养極为惡劣。最凄慘的景象則曾由孟加

① 由約翰·伍德赫德任主席的飢荒調查委員会（报告曾于一九四五年五月公布），用一种謹愼的官方語調，透露出那悲慘的一連串官方的錯誤和私人的貪婪造成了孟加拉的飢荒。这报告称："要我們來調查孟加拉飢荒的过程及其种种原因是一件令人伤心的工作。一幕悲剧的深刻感覺使我們極为不安。孟加拉的一百五十万貧民做了当时环境的犧牲品，而那些环境幷非他們自己所造成的。社会和它的那些机構沒有能够保护它的較衰弱的成員們。的确，那是道义和社会的破產，也是行政上的破產。"在报告中提到这省內經济水平的低落，提到土地的日益增加的压力幷未因工業的發展而減輕，还提到：大部分的人民正生活于維持生存的最低水平的边緣上，受不了任何嚴重的經济压迫，極惡劣的衛生条件和低的营养标准，对于健康和財產都"毫無保障"。進一步，这报告研究了各种更直接的原因，那就是：年成的歉收，緬甸的淪陷和緬甸米粮進口的中断，因政府的"否定"政策使得某些較苦的人民破產的事实，軍事上对粮食和运輸工具的需要以及人民对政府的缺乏信任等等。他們譴責印度政府和孟加拉政府的政策，或者往往沒有政策、或者总在改变着的政策；它們的未能事先考慮和为即將來臨的时势作好准备，甚至当飢荒已經來臨还拒不承認和宣布飢荒，它們完全沒有足够的方法去应付这局勢。报告繼續声称："但是当研究了所有情况之后，我

拉的医生們描述过，他們認为該省內的人民只有百分之二十二营养很好，百分之三十一極为惡劣。"

孟加拉的悲剧和在奧利薩、馬拉巴以及其他各地的飢荒，是对英國統治印度的最后判决。英國人將來一定会离开印度，他們的印度帝國將成为一种回憶。但是当他們不得不走的时候，他們將留下些什么？人格的墮落和積累的悲伤？泰戈尔在三年前臥病臨危时看到了这幅景象："但是他們所要遺留下來的印度將是怎样一个印度呢？是怎样厉害的苦难呢？当他們百余年來施政的河流終于干涸了之后，他們所遺留下來的將是怎样的爛泥和污穢的荒野！"

七 印度的动力

尽管有飢荒和战爭，生命的河流仍繼續向前流着，充滿着它的种种固有的矛盾，而偏偏在这些矛盾和随之而來的灾难当中支持下去。物象自行更新，并且用鮮花和綠草遮盖着昨日的战場；过去

們不能避免得出这种結論，那就是，孟加拉政府有权可以用勇敢的、坚决的和經过縝密籌划的种种方法以及时地在很大程度上防止那飢荒的悲剧。并且，印度政府沒有在相当早的时期認識到粮食計划流通制度的必要性。……印度政府应与孟加拉政府分負在一九四三年三月所决定的解除管制粮食的責任。……随后印度政府所建議的，在大部分的印度地区內采用自由貿易是完全不合理而且也是不应当提出來的。这办法的实施被許多省份和土邦有效地阻止住了，……否則可能在印度各处引起嚴重的灾难。"这委員会在提到中央和各省政府机关的漠不关心和处置失当之后，又声称："孟加拉的民众，至少其中的一部分，也应該分担一些責任。我們曾經提到过恐怖和貪婪的气氛如果不加制止就是物价飛漲原因之一。大量的暴利是由灾害中得來的，而在当时情況下，某些人的暴利就意味着另一些人的死亡。社会中一大部分人过着富裕的生活，而其他的人們在挨餓，而富裕者对受苦难的人却漠不关心。貪污腐化蔓及各省和社会中的許多階層。"从这次飢餓和死亡的交易賺來的利潤总數估計达十五億盧比。这样算來，如果有一百五十万人死于飢荒，每一个死亡大約平均等于一千盧比的暴利！（原注）

洒过的鮮血使土壤化为肥沃，并使新的生命得到力量和光彩。人类，由于他們特殊天賦的記憶力，生活在它們那富有傳奇性和經久不忘的“过去”里，在这“日新月异的世界”中很少追得上“現在”。然而那“現在”却在我們几乎不知不覺之中悄悄地成为“过去”；“今天”是“昨天”所生的嬰兒，而它又要讓位給它自己的子孙“明天”了。飛速的勝利竟結束于血腥和污泥的混雜景象之中；而从表面看來是失敗的嚴重考驗当中，一种帶着新生力量和眼光較为远大的精神出現了。精神荏弱的人屈服而被淘汰，但其他的人們却擎着火炬向前迈進，并把它傳遞給“明日”的旗手。

印度的飢荒使我們認識到一些印度問題的非常緊迫性，認識到籠罩國土的嚴重灾难。我不知道英國的人对此作何感想，但是他們中有些人还是照他們一貫的作風將一切都归咎于印度和它的人民。印度缺乏粮食，缺乏医生，缺乏衛生和医療設备，缺乏运輸，总而言之，除了人之外無一不缺乏，因为人口已經增加了，而且似乎仍在增加之中。一个沒有远見的种族的这种人口过剩——增加时又不預先通知和警告，从而打乱了一个仁慈政府的有計划的或無計划的措施——是应該被譴責的。因此那些有关經济的問題就陡然間占了新的重要地位，英國人并且告訴我們，那些政治和关于政治的問題应当擱在一边；仿佛是除非政治能够解决当前的一些主要問題，它就是根本毫無意义的。这世界上代表着放任主义傳統的極少数中之一的印度政府也开始談到計划，但是对于有組織的計划却毫無概念。它所能想到的只是如何保持現有机構和它自己的以及有連帶关系的特殊权益。

这反应对于印度人民是更深刻而有力的，虽然由于那些印度國防法及其条例所散布的触角使得人民絕少公开的表示。孟加拉

的經济机構已經完全崩潰，而几千万的人民眞正地可算是已經毁滅。孟加拉是那正在印度各处發生着的事件当中的一个極端的例子，而且要恢复到旧时的經济似乎是不可能的了。就連那些在战时發了大財的大工業家也受到震撼，并被迫往大处去看。他們在自己的作風上是現实主义者，有点害怕某些政治家的理想主义，但就那現实主义的本身也使他們作出影响远大的結論。不少的孟買工業家，主要是与塔塔鋼鉄企業有关系的，提出了一个發展印度的十五年計划。那計划仍然不够全面，而且里面有許多漏洞。这計划必然是为大型工業家的想法所限制的，而且还要尽可能地避免革命性的变革。然而印度时势的这个重压迫使它們向大处着想，并改变他們思想上的旧轍。革命性的变革是与这計划分不开的，尽管这些起草人自己对于这变革可能并不完全欢迎。这些起草人中有几位是國家計划委員会的委員，他們利用了委員会工作中的一部分。这个計划無疑的必須修正、补充并用各种方式來实現；但因它是从保守勢力方面來的，所以它就成为印度应走的道路上值得欢迎而令人鼓舞的路标了。这計划是以自由印度和印度政治經济上的統一为基礎的。保守派銀行家对金錢的看法不得再占控制地位，被强調的是，國家的眞正資本是它的物資和人力。这計划或任何其他計划的成功，必然地不僅僅有賴于生產，而且还有賴于对所產生的國民財富作公平而合理的分配。还有，農業改革也是一个基本的先决条件。

計划和計划化社会的概念現在是已經为差不多每一个人在各种不同程度上接受了。但是單單計划本身并無意义，也不一定可以收到良好的效果。一切都要靠这計划的目标和管理計划的机关，当然还有那在后面的政府。是否这計划是明确地为了全体人民

的福利和進步，为了給所有人以同等的机会，为了發展自由，以及为了用合作的方式來進行組織和行动呢？增加生產固然重要，但很明顯地僅此一端并不能使我們有多大進步，而且甚至可能使我們的各种問題更加复雜。保留那些久已确立的特权和旣得利益的企圖会將这計划从根斬斷。眞正的計划必須認識清楚，不能容許这类的特殊利益混入任何一个为了增進全民福利的計划之中。各省的國大党政府在各方面都受着限制和阻碍，因为在議会法案中基本上假定大多数的这些旣得利益是連碰都不許碰的。就連他們那种变更土地所有权制度和从土地收入內征收所得稅的局部性企圖也在法院遭到批駁。

如果这計划大部分由大工業家來管理，他們当然只能在他們一向習慣的制度范圍內來看問題，并將計划根本上建立在一个貪得無厭的社会的追求利潤动机之上。無論他們用心可能是怎样地良善——而且其中确有一些人是一心要好的——却很难使他們向新方面着想。甚至当他們談到工業由國家加以管理的时候，他們所想像的还多少是像今天这样的國家。

有时人家向我們說，現在的印度政府有着鉄路所有权和管理权，以及对于工業、金融、而且的确对于一般生活的加强管理和干涉，就是正在朝着社会主义方面前進。但是这与民主國家的管理迥然不同，更不必說它本質上是一种异族統治。虽然对某些資本主义的作用有所限制，这制度还是建立在維护特权的基礎上的。陈旧的殖民地独裁制度除了只顧某些有关特殊利益者外，是無視于經济問題的。当它發現它自己不能够用老一套的放任方式來適应新局勢的各种需要，而同时又决心保持它的独裁本質的时候，它就必然地要走向法西斯主义。它試圖用法西斯方式來管理經济

工作，抑制一切現有的公民自由，而使它自己的專制政府以及資本主义制度略加变更來適应新的环境。因此这尝試如同在法西斯國家里一样，是为了建立一个頑石般的整体國家，对工業和國民生活作相当强大的管理并对自由企業加以許多限制，但还是以陈旧的基礎为根据的。这与社会主义相去極远；当然，在一个被外來势力所統治的國家之內，侈談社会主义是荒謬可笑的。像这样的企圖是否能够成功——即使是暫时的，也大成疑問，因为它只是使現有的各个問題更加惡化而已。但是战爭的条件肯定地給了它一个有利的工作环境。甚至（所謂的）工業全面國有化，如果同时沒有政治上的民主，那就只会導致另一种不同形式的剝削。因为虽然工業屬于國有，而这國家本身却并不屬于人民。

我們在印度的主要困难，是由于我們是在現有情况的組織之內去考慮我們的經济、社会、工業、農業、地方自治和印度土邦等等的問題。既然在这組織之內，而且还要保留其中一部分的特权和特殊地位，这些問題就成为無法解决的了。縱然在环境的压力下，得到了某种雜湊的解决办法，但这办法是不会也不可能持久的。旧有的一些問題繼續存在，而且还要加上新的問題或以新面貌出現的旧有問題。我們之所以这样地考慮問題，一部分是由于傳統和旧有的習慣，但主要的是由于英國政府以"鋼鉄骨架"支持着那搖搖欲墜的机構。

战爭加重了印度現有的許多矛盾——政治的、經济的和社会的。在政治方面，有很多关于印度的自由和独立的言論，然而，它的人民在悠久的歷史中，恐怕还从來沒有像今天这样忍受过这种專制統治和强烈而廣泛的鎮压，而明天势必是从这个今天生長出來的。在經济方面，英國的統治也是高于一切的，然而印度經济的

擴展趋势正不断地在掙脫那种束縛。一方面是飢荒和廣泛的痛苦，而在另一方面却有着資本的積累。貧窮与富裕、衰敗与建設、分裂与統一、腐朽的思想与新生的思想都在并行。但在所有这些痛苦情景的后面，有一种內在活力是不可抑制的。

外表看來，战爭刺激了印度工業的發展和生產，然而它究竟導致新工業的創立到如何程度，或者僅僅是对旧有企業有一些擴充和改換，那还是疑問。战时印度工業活动指数明顯的穩定說明基本上并沒有進步。实际上，某些有資格的观察家則認为，战爭和英國的战时政策对印度工業的發展却起了一种阻碍作用。一位著名的經济学家、塔塔鋼鉄公司的董事約翰·馬泰博士最近曾說过："一般的意見……以为战爭曾大大地加速了印度工業的進展，这种議論至少还待充分地証明。誠然，由于供应战时的需要，某些原有的企業曾增加了它們的生產，但也有若干对于國家有着基本重要性的、在战前已經籌划的新工業却在战爭狀态的压力下被放弃，或者不能完成。我个人的意見以为，如果將这局势中的各項不同因素作仔細的权衡，我們就会發現，与那些如加拿大和澳大利亞等國家不同，这战爭对印度的影响是妨碍多于促進的。但是，我同意……認为印度有潛在能力足以供給它在制成品上的基本需要这种見解。"所有可能獲得的工業活动統計資料支持了这种看法，并且指示出，假如战前的進展能够保持原有的速度，它不僅可促進新工業的建設，而且可使整个生產大大地提高。①

---

① J. R. D. 塔塔先生于一九四五年五月三十日在倫敦演說时，也曾否認战爭能够使印度在实質上擴大它的工業和工業生產能力。"那里或者有擴展的孤立的事例，但就整个而論，除却一些軍需工厂和其他与战爭有关的特殊工業外，一个都沒有。假如沒有战爭，許多計划可能早已开始了。我从个人的經驗可以举出那些由于無法得到

这次战爭毫無疑問地証明了印度能够以驚人的速度將其潜在力量变为現实，如果給它一个机会來这样做的話。印度作为一个經济單位來發揮作用，尽管有一切的障碍阻止过它前進，在这五年的战爭中，它曾積累了大量的資產。这資產都变成英鎊債劵，印度不能动用，而且据称將來还会被冻結的。这些英鎊債劵代表着印度政府为英、美政府所負担的費用。这些債劵也代表着印度众多人民的飢餓、灾荒、流行病、萎弱、抵抗力低減、發育不全和死于飢餓和疾病。

由于这些資金的積累，印度已將它所欠英國的巨債償淸，而成为一个債权國。嚴重的疏忽和失政給印度人民造成了可怖的痛苦，但印度在一个短短时期中就能够積累这些大量資金的事实仍然存在。印度在五年之中所担負的实际战爭費用大大地超过了英國一百多年來在印度投資的总和。这个事实使我們適当地透視出，那过去一世紀的英國統治在印度所曾有的進步，例如我們所常听到的鉄路、灌溉工程等等是多么的微小。它也表明出印度具有在各方面飛速進展的巨大能力。如果这种驚人的努力在不利的条件和在一个不贊成印度工業發展的外國政府統治之下尙且能够獲得成功，那么，在一个自由的民族政府之下的有計划的發展就很明顯地必会在几年之內完全改变印度的面貌。

英國人有一种奇怪的習慣，就是用老远以前在这里或別的地

磚料、鋼鉄和机器而被放弃的各种計划。那些談論战时印度工業和經济進步的人，并不了解眞正的情况。”他又說道：“我必須揭露眞相。說印度在物質上曾有進步并因战事而獲利，实在是無稽之談。不知是由于什么原因，印度并沒有重要的進步或發展。若說得更恰当，那就是它曾受到过相当的阻梗。实在就是这么一回事，由于战爭和印度对战爭貢献的結果，我們有几百万人在孟加拉因飢荒而死亡。我們也曾有过布荒。由此看來，所謂經济的進步顯然是不存在的。”（原注）

方的社会成就的标准來衡量他們在今日印度的經济上和社会上的成就。他們顯然是自鳴得意地把他們在統治印度中所作所为去和几百年前的那些变革作比較。工業革命，尤其是近五十年來的工藝上的重大進步，已完全改变了生活的步調和節拍这一事实，不知怎样他們在想到印度的时候并沒有注意到。他們也忘記了当他們來到印度的时候印度并不是一个貧瘠不毛和野蛮的國家，而是一个高度進化的和有文化的國家，只是在技術成就上曾經暫时地停滯和落后而已。

我們应該用那种評价和标准來作这类的比較呢？日本为了他們自己的利益在八年之內使得"滿洲國"高度工業化；在那里煤的產量比較英國人在印度几代的努力所生產的还要更多。他們在朝鮮物質方面的成就也很可以与其他殖民帝國并駕齐驅。[①] 然而在这些記錄的后面，却是奴役、殘酷、屈辱、剝削和毀滅一个民族灵魂的企圖。納粹和日本人在不人道地鎮压所征服的人民和种族那方面創造了許多新記錄。时常有人提醒我們并告訴我們說，英國人并

① "紐約时报"多年的远东通訊記者哈勒特·阿本德（Hallett Abend）在他那本"太平洋憲章"(Pacific Charter)（一九四三年版）一書中說："对于日本人說句公道話，我們应該承認，在物質意义上他們在朝鮮已曾做了一件巨大的工作。当他們接管的时候，这國家是骯髒的，不衛生的，并且窮困达于極点。山上的樹木都被伐尽，山谷时时受到洪水的淹沒，沒有一条像样的道路；文盲遍地，而伤寒、天花、霍乱、痢疾和鼠疫年年都在流行。現在山上已經重新造林；鉄道、电报和电話的網是完善的；公共衛生服务有高度的效率，良好的公路四通八达；防洪和灌溉工程等使粮食產量大大增加，良好的港口發展起來，并且管理得很好。这國家变得这样的兴旺和壯健，以致从一九〇五年的一千一百万人口現在已增加到兩千四百万，而在今日的平均生活水平比較在这世紀开始的时期差不多高到不知多少倍了。"但是阿本德先生指出了所有这些物質上的改進并非是为着朝鮮人民的幸福；而是因为这样做使更多的利潤可以归到日本人的手中。（原注）

沒有这样惡劣地对待过我們。难道說这就是作比較和判断的一个新的尺度和标准嗎?

在今天印度有很多的悲观情緒和絕望的感觉，这兩者都是可以理解的，因为时势对我們的人民是很苛酷的，而前途也不見得有希望。但在这現象的下面，也有一种令人奋發鼓舞的东西，一种新生命和活力的征兆，以及一种不可知的力量正在起着作用。領導者在上層活动着，但是却被一个似乎正在超越"过去"而觉醒中的民族那种無以名之的自發意志所驅使，朝着一定的方向走去。

八 印度發展受到阻撓

像个人一样，民族也有許多的性格、許多对于人生的看法。如果在这些不同性格之間有充分坚强而有机的联系，那就很好，否則，那些性格就会各自分裂而引起混乱和糾紛。在正常情况下，总有一种不断調整的过程在進行着，而某种平衡也就建立起來了。这正常的發展若是受到阻撓，或者有时有了某种迅速的变化而不容易被同化的話，那时这些不同性格間的矛盾就發生了。在印度人的思想和精神之中，在我們表面的矛盾和分歧之下，已經有了这由于發展受到長期阻撓而產生的基本矛盾。社会如果既要穩定而又前進，就必須多少有一个一定不移的原則基礎和一种生动有力的人生观。这兩点似乎都是必要的。要是沒有这种生动有力的人生观，便会停滯和衰敗；沒有某种一定的原則基礎，就可能混乱和毁滅。

在印度，从很早的时期起，他們就在探索那些基本原則——不变的、普遍存在的、絕对的原則。然而那生动有力的人生观也是存在的。并且还有对人生和对那在变化中的世界的欣賞。在这双重

基礎上，一个既穩定而又前進的社会就被建立起來了，虽然所着重的还是更在于种族的巩固、安全和生存。在其后的年代中，这生动有力的景象开始衰落了，而在那以永恒不变为借口的原則下社会制度硬化了。事实上，它并不是完全僵硬的，它还是在逐漸而不断地变化之中。但是它所依据的思想和那一般的体制却是繼續不变的。由略微獲得自主的种姓、大家庭和那公共的農村自治生活所代表的集团观念就是这种制度的主要支柱。尽管有着它們的各种缺点，而这一切还留存了这样長久，是由于它們滿足了人性和社会上的某些基本需要。这种观念給予了每个集团以安全、穩定和一种集团自由的感覚。种姓之所以能够留存是因为它繼續代表着这社会一般势力的相对关系；而階級特权之所以能够保留，不僅僅是由于那占优势的思想，而且也由于它們是被精力、智慧、才干和一种自我牺牲的能力所支持的。那种思想并非以权利冲突为基礎，而是以个人对于他人的义务和他能滿意地履行他自己的职責以及在集团之內和各不同集团之間的合作，而最重要的是在于以那种鼓励和平反对战爭的观念为基礎的。虽然这社会制度是僵硬的，但对于思想的自由却并未加以限制。

印度的文化达到了不少它所企望的成就，但就在那成就之中，生命开始衰謝了，因为它是过份的生动有力，以致不能在一个僵硬不变的环境中久存下去。甚至那些所謂不变的基本原則，如果被視为当然而不加以研究的話，都会失去它們的朝气和現实性。如果眞、美和自由的观念衰落下去，我們就会为从事一种死气沉沉的例行工作所俘虜了。

現代西方所有的而且过剩的东西，正是印度所缺乏的。西方具有着生动有力的人生观。它全神貫注于这变化中的世界，而不

注意那些基本的、不变的、普遍性的原則。它不大注意責任和义务却重視权利。这是一种活潑、冒進、貪欲、追求权势和統治、只顧現在而不顧及这种行动未來后果的人生观。因为它是生动有力的，因此就是前進而充滿着生气的。但那是一种病态的人生，而且热度正在上升之中。

如果印度文化因为靜止和傾向于自我陶醉而趋于衰謝的話，那么現代西方文化虽然具有那一切偉大和多方面的成就，似乎也不曾有顯著的成功，或是至今已經解决了人生的各种基本問題。在西方文化中，存在着固有的矛盾，而且它还周期性地在巨大的規模上任令自身毀滅。它似乎缺乏可以使它穩定的某些东西，缺乏可以使人生有意义的某些基本原則，至于这究竟是些什么，我却說不出。然而由于它是生动有力的，幷充滿了生气和好奇心，所以希望总是有的。

和中國一样，印度必須向西方学習，因为現代西方有許多东西可以教導我們，而現代精神是以西方为代表的。但是顯而易見，西方也需要多多学習；如果它不去学習那些曾在各个时代中幷在一切國家里吸引住思想家們心灵的更深刻的人生教訓，那么它的技術上的進步也不会給它帶來什么安慰。

印度变为靜止了，然而，如果人們想像它沒有变化那就根本大錯。毫無变化就等于死亡。它之能够免于淪亡而成为一个高度進化的國家，就表示出其中有某些不断的適应过程在進行着。当英國人來到印度的时候，虽然印度在工藝方面有些落后，但仍不失为世界上前進的商業國家。工藝上的变革無疑地已經來臨幷从而改变印度的面目，正如它曾改变了某些西方國家的面目一样。但它的正常發展却被英國势力所阻止了。工業的成長受到抑制，社会

的發展也因之而被阻碍了。社会力量强弱对比的正常关系不能够自行調整而取得均衡；因为所有的力量都集中于一个外國当局的手中，而这当局是將自己建筑在武力之上的，并且在扶助那些已經失去任何眞正意义的集团和階級。印度的人生就这样愈來愈变得更不自然了，因为很多那些似乎在里边担任重要角色的个人和团体已不复有重要的作用了；而他們的所以还在那里，只不过是由于外國政权所給予他們的重要地位而已。他們在歷史上的任务久已完結，如果他們沒有得到外國人的庇护，恐怕早就被新的力量所打倒了。他們成为外國政权保护下的一群草人的象征，并因而使他們自己和民族的生动潮流离得更远了。在正常情况下，他們也許由于革命或由民主政治的过程而早被根除或被轉移到某些更为適当的职务上去了。但是只要外國人的專制統治一日沒有間断，这样的發展是不可能的。因此印度就被这些过去的象征充塞，而正在發生的眞正的变化却被隱藏在人为的門面之后了。眞实的社会均衡或社会力量强弱的关系都不能够發展或变为明顯，而不眞实的問題却占了过分的重要性。

我們今天大多数的問題都是由于这种發展的被阻撓和英國当局对于施行正常調整上的禁阻。如果能除去这外來的因素，印度王公的問題是很容易解決的。少数派問題与其他地方的少数民族問題迥然不同；其实它根本就不是一个少数派問題。这問題有許多方面，而且無疑的在过去以及現在我們都应該負責。然而在这些和其他問題的后面，就是英國政府想尽可能地保持这現有的印度人民的經济和政治組織的願望，而且为了这目的，鼓励和保存那些社会中落后集团的現狀。政治上和經济上的進步不僅僅是直接受到阻撓，并且也要有賴于那些反动集团和特权階級的贊同，而这

种贊同只有在承認他們的特殊地位和在任何未來的安排中給予他們占优势發言权的条件下才買得到；而这一來，就在眞正变革和進步的道路上樹立起可怕的障碍物了。一部新的憲法，为了要有力量和發生效力就不僅僅应該代表絕对大多数人民的願望，而且也应該反映各社会力量間的相互关系，和当时的势力对比的情形。在印度，最主要的困难就是英國人，甚至还有許多印度人，所建議的未來憲政的安排并沒有顧到目前的社会力量，尤其是沒有顧到那久被压制而且正要冲出來的潛在力量。他們只企圖將那过去并正在消失中的与目前問題并無切实关系的一种秩序强加于我們身上和使其硬化而已。

在印度，基本的現实是英國的軍事占領和它所支持的政策。那种政策曾用各种方式表現出來，并曾往往为曖昧的措辞所掩遮，但是最近由一位軍人总督明白地宣布出來了。那种軍事占領，只要英國人有办法的話，总是要繼續下去的。然而施用武力总有一定的限制。它不但会引起各种反抗力量的成長，而且也会引出那些过度依賴武力的人們所意想不到的許多其他后果。

同时，我們看到这样地强制防止印度的發展和阻撓它的進步所產生的种种后果。最明顯的事实是：英國在印度的統治一無建樹，它破坏了印度的生活。外國政权不可避免地使自己与它所統治的人民的創造力相隔絕。当这个外國政权的經济和文化中心远离被奴役國家以及当它依賴种族主义的时候，这种隔絕就臻于完全，并且使被奴役的人民陷于精神上和文化上的貧困。民族創造力唯一找得到的眞正活动范圍就是对那統治的某种反抗，然而那范圍本身是受到限制的，并且看法也变为是狹隘而片面的了。那种反抗代表着这生动的和生長中的一切力量的有意識和無意識的努力

以冲破限制它們的褊狹之見；这一來那反抗就是一种帶進步性的和不可避免的趋势了。然而它是过于單純和太消極，以致不能与我們人生中現实的許多方面保持充分接触。各种变态心理、偏見和恐懼都滋長起來而迷乱了心灵，想像的集团和公社中的偶像形成了，各种口号和公式化語言代替了对那些真正問題的研究。在这無成就的外人統治的体制之中，有效的解决是不可能的，而这些民族問題既然無法得到解决，就变得甚至更形尖銳化了。我們在印度已經到了不是用折衷办法可以解决我們問題的階段，局部的改進是不够的了。我們必須大踏步的飛躍和全綫前進；不然的話，可能就是滔天大禍。

和在整个世界一样，在印度是和平的進步与建設的力量和分裂与灾难的力量兩者之間的競賽；而每一个后來的灾难都較那先前灾难的范圍更为廣大。我們可以按照我們的偏愛和心理性格以乐观者或悲观者的态度來瞻望前途。那些信仰宇宙的道德秩序和德行最后勝利的人們，可以僥倖地做一个旁观者或协助者來起作用，并且听天由命。其他的人則只得勉力地用他們柔弱的肩头負起那付重担，怀着最好的打算，抱着最大的乐观，而为最坏的情形作好准备。

九 宗教、哲学和科学

印度必須与它过去的許多东西斷絕关系，并且不讓那"过去"來支配"現在"。我們的生活受了过去枯朽的牽累；所有那些無生气的和已經完成使命的东西都应当退出舞台。但这并不意味着要弃絕或忘掉"过去"中的那充滿活力而賦予生命的东西。我們永远不会忘記这些曾經激动过我們种族的理想，歷代印度人民的夢想，

古人的智慧，我們祖先的蓬勃精神和他們对于人生和大自然的愛好，他們的好奇心和智力上的探索，他們思想上的奔放，他們在文学、藝術和文化上的輝煌成就，他們对于眞、美和自由的傾倒，他們所樹立起來的那些基本价值，他們对于生命神秘方面的了解，他們对不同的風俗習慣的寬容，他們对于其他民族和对他們文化上成就的同化能力，將它們綜合起來並且發展一种多样性的和混合性的文化；我們也不能忘記，那曾經構成了我們这个古老种族而深印在我們潛在意識中的無数經驗。我們將永远不会忘記它們或不再以我們那些高貴遺產而自豪。如果印度忘記了它們，它就不复成其为印度了，而且那曾使它成为我們欢乐和光荣的許多东西也就会蕩然無存了。

我們所必須弃絕的並不是那高貴的遺產，而是所有那些遮掩了印度並且將它內在的美和意义隱蔽了的積塵和宿垢，那扭曲和硬化了它的精神並且把这精神安放在僵硬体制之中而阻碍了它成長的贅疣和畸形物。我們必須割断这些贅疣，並且重新去追念古代智慧的精髓，使它適合于我們的当前环境。我們必須擺脫思想和生活的傳統方式，这些傳統方式虽然在过去时代中可能極有裨益，而且其中确有不少的优点，但在今日却久已失去意义了。我們必須承受人类所有的成就，並联合其他的人們从事对于人类那令人兴奋的探索，而在今日或者比較古代更令人兴奋；我們必須認識到这些探索不再受國土疆界或旧的区分所約束，而是普天之下人人有分的。我們必須恢复对于那賦予生命以意义的眞、美和自由的热情，並且必須重新發展那在过去年代中將我們的國家建筑于堅固而持久基礎上的和使我們民族有別于其他民族的那种生动有力的人生观和探索的精神。尽管我們是古老的种族，具有溯自人类歷

史和奋斗的黎明时期开始时就有的种种追憶，我們仍必須返老还童，和我們的現时代融合起來，对現在抱着难以压制的青春的情緒和欢乐，并且对將來抱着信心。

如果有極度現实性的那种眞理，那就必定是永恒、不朽、不变的。但那無限、永恒而不变的眞理是不可能为人类有限的智力所充分理解的，充其量也不过只能掌握住它的某些渺小的方面而已，而这些方面又为时間和空間与智力發展的情況以及当时流行的思想所制約。当智力發展幷且擴大了它的范圍的时候，当思想起了变化而某些新的标志被用來表示眞理的时候，眞理的新面貌就呈現出來了，虽然它的核心可能还是沒有改变。所以我們应当始終如一地去追求眞理，使它煥然一新，予它以新的形态幷去發揚它；与人类思想成長和人类生活發展取得一致。只有那时它才成为人类的活生生的眞理，供給人类所渴想的实質上的需要幷且指導着現在和未來。

但是如果眞理的某一方面被过去年代的教条弄得僵硬，它就不复成長發展，也不能够使自己適应人类的那些在变化中的需要；眞理的其他各方面仍旧被隱蔽着，幷且也不能够解答后代的那些迫切問題了。它不复是生动有力的而是靜止的了，它不复是賦予生命的推动力而是無生气的思想和仪式，幷成为人类和智力發展上的障碍了。的确，現在人們理解眞理的程度甚至可能还不如以前当眞理在發展幷通过当时語言文字和各种信条表現出來的时候。因为在后來的时代，环境有所不同了，思想的气氛也改变了，新的社会習俗已經成長起來了，要理解古代著述的意义往往都很难，更不要說去理解它的精神了。而且正如奧罗宾多·哥斯所指出：每一种眞理，無論它本身是怎样地正确，若离开那既限制它而

又使它完整的其他各种眞理，这眞理就成为束縛智力的陷阱和引入歧途的教条了。因为在現实上每种眞理都是复雜織品中的一根綫，而沒有一根綫是能够从这織品中抽出來的。

宗教在人类的發展上曾有过重大的貢献。它們樹立了一些价値和标准，并且列举了一些指導人类生活的原則。可是虽然它們做了不少好事，它們却也曾企圖將眞理束縛于一些固定的形式和教条之中，并且鼓励了种种礼節和教仪，而这些礼節和教仪不久便失去它們原來的意义而变为純粹例行的事了。虽然宗教使人感到在他四周未知境界的可畏和神秘，它們却不但阻止了人們去了解这未知境界的企圖，并且还阻止了人們去了解在社会努力上可能遇到的障碍。宗教沒有鼓舞起好奇心和思維力，反而在宣揚着一种哲学：教人服从造化、服从國教、服从通行的社会秩序和現有的一切。这种对于能够主宰一切的超自然力量的信仰在社会范圍內造成了某种不負責的現象，而感情用事就代替了合理的思維和探究了。宗教虽然無疑地曾給無数的人們帶來了安慰，并用它的准則穩定了社会，但它却阻止了人类社会中所固有的那种变化和進步的趋势。

哲学則曾經避免了許多这样的陷阱，并且鼓舞了思維和探討。可是它通常是在它的象牙之塔里面，与人生和它的日常問題隔絕，專心致志于那些終極目的，而未能把这些目的与人生相結合起來。邏輯和理性是哲学的向導，并且在許多方向使哲学有所發展，但是那邏輯是太偏于思想方面而不切合实际了。

科学就不顧这些終極目的而只注視着实际。它使世界向前飛躍，建立了一个光輝燦爛的文明，开辟了無数增進知識的大道，并把人类的能力增大到如此程度，使得人类始能想像到他是能够战

勝和改造他的自然环境的。人类差不多变成一种地質力量，用化学、物理和其他的許多方式來改变这地球行星的面貌。然而当这可惱的大自然秩序似乎完全为人类所掌握，并由他随心所欲地改变它的形狀的时候，却有一些基本上的欠缺，而且某种重要的因素也失去了。終極目的的知識在科学里是沒有的，就連对眼前目的的理解在科学里也是沒有的，因为任何关于人生目的的东西，科学都不會告訴我們。在控制大自然上是如此强有力的人类却無力量控制他自己，而他所創造的那个怪物却到处乱闖。也許生物学、心理学以及其他类似的科学的新發展和生物学与物理学的解釋可以帮助人类比較以前更能理解和控制自己。不然的話，在任何这些進展充分地影响人类生活之前，人类或將毀滅他所建立的文明而須从头另行开始。

科学的進展是沒有止境的，如果給予它以進展机会的話。然而科学的观察方法也許不是經常可以適用于所有多种多样的人类經驗，并且也不能越过我們四周的那未經勘察过的海洋。靠了哲学的帮助，科学的成就或許要更大一些，并且甚至敢于冒險到驚濤駭浪中去。当科学和哲学兩者都無法解决的时候，我們只得依靠那些我們可能拥有的其他領悟能力。因为那里似乎有个明确的終点，再往前去，就目前人类的智力而論，就不是理性所能达到的了。“理智的最高階段，”巴斯噶說：“就是認識到，宇宙間有無限的事物是它所不能理解的。如果連这一階段都不能达到，理智就太軟弱無力了。”

認識到这些理智和科学方法的局限性，我們仍旧要尽全力來把握住它們；因为沒有那个穩固的基礎和背景，我們就不能掌握任何一种眞理或現实。理解一部分眞理并把它应用到我們的人生中，

这总比一点都不知道而徒然掙扎着妄想窺破人生的玄秘要好一些。科学的应用在今天对于所有的國家和人民都是必要而不可避免的。但是更重要的还不僅僅是科学的应用而已。这就是科学的方法，科学的探索和批判精神，对眞理和新知的追求，对任何未經实驗或試驗过的事物之拒絕接受，一有新的証据就改变过去定論的能力，只信賴观察过的事实而不信賴假定的学說，还有那智力的坚苦鍛煉——所有这一切，不但是为了科学的应用，而且为人生本身和解决它的許多問題都是必要的。那些極端信賴科学而忘掉了科学特殊領域以外的一切东西的科学家实在太多了。科学的方法和精神是，也应該是，一种生活的方法，一种思維过程以及我們人与人之間的工作和相处的方式。那是一件費力的事情，無疑地我們只有很少数的人——如果有的話——能够这样做，甚至还能取得部分的成就。但是这个批評可以在同样程度上，甚至在更大的程度上，应用于所有由哲学和宗教所加于我們的禁令。这科学的精神指出人类应当遵循的道路。这是一种自由人的精神。別人告訴我們說，我們生在一个科学的时代，但是無論在任何地方的人民或甚至在他們的領導人当中都尋不到这种精神的表現。

科学所处理的是实証知識的領域，但它所应当產生的精神却超越出那領域之外了。人类的終極目的可以說是在于獲得知識，在于認識眞理，在于体会善和美。科学的客观探索方法对这一切都是不適用的，而人生中許多主要的东西，如对于藝術和詩歌的敏感性，对于美所引起的感动以及对于善的內在認識等等，都似乎是在科学領域之外的东西。植物学家和动物学家可能从沒有体驗过大自然的魅力和美丽；社会学家可能完全缺乏对于人类的慈爱。但縱使我們走到科学方法所达不到的那些境界，并漫游那为哲学所

占有的和使我們充滿高尚情感的山巅，或凝視到那一望無涯的远处，那种看法和精神仍然是必要的。

宗教的方法就迥然不同了。它既然主要地是只与那些超越客观探索方法以外的領域有关，它就有賴于感情和直覚。于是它將这方法应用于人生中的一切事物，甚至也应用于那些本來可以用理智來探索和观察的事物了。至于有系統的宗教則与神学相結合，并且往往对它的既得权益比对神灵方面的东西更为关心，提倡着一种与科学極端相反的精神。宗教產生褊狹和偏执、輕信和迷信、感情用事和愚妄悖理。它傾向于禁錮和限制人类的思想，并產生一种不能自主和無自由的人的性格。

“縱然上帝并不存在，我們也有必要來臆造一个。”福祿特尔曾这样說过。也許这是正确的，的确，人的思想总是在試圖形成这样一类的心象或概念，随着思維的發展而發展，不过相反的說法也不無理由，那說法就是，即使上帝果眞存在，我們最好不去瞻仰他或是依靠他。过分地依靠这些超自然的因素可能導致、并且曾經时常導致人們丧失自信，并减弱了他們的智能和創造力。然而某种对于自然界以外的精神上事物的信仰，某种对于道德、精神和理想主义概念的信賴也似乎是必要的；要不然的話，我們在人生中就沒有归宿，沒有目标或意义了。不管我們相信上帝与否，我們总不能一样东西都不相信；不管我們称它为有創造性的賦予生命的力量，或者称它为物質中所固有并且使这物質能以自动、变化和成長的潜力，或者給它以某种别的名称，它总是眞实的东西——虽然不可捉摸——就像生与死对比那样地眞实。不管我們是否意識得到它，我們大多数人在無名神祇的無形祭壇之前虔誠膜拜，献身于它——献身于关于个人的、國家的或國际的理想；献身于那吸引住

我們的遙远目标，虽然理性本身在这目标上可能很少得到要領；献身于那关于完人的和較好世界的某种模糊概念。十全十美也許是不可能达到的，但我們身上的魔鬼，也就是某种生动的力量却驅策着我們，而我們就一代一代地遵循着那条道路前進。

当知識進展的时候，宗教的領域——就这名詞的狹义來說——就縮小了。我們对人生和大自然的理解愈多，我們对超自然律的探求也就愈少。凡是我們能够理解和控制的东西也不复成为神秘了。農事方法，我們所吃的食品，我們所穿的衣服，我們的社会关系，都曾有过一个时期是在宗教和高級教徒管轄之下的。逐漸的，这些都擺脫了宗教的控制而成为科学研究的对象了。然而其中还有很多仍然大大地受着宗教信仰和所附帶的迷信的影响。那些神秘最終地仍然远超过人类智力所能理解，而且似乎还会繼續保持其神秘。但旣然有这样多的人生的神秘是可以解决并且亟待解决的，那就似乎沒有什么必要也沒有什么理由再在最終的神秘上着魔了。人生不僅僅仍在顯示出这世界的美妙可爱，而且还在顯示出那些新奇而層出不窮的發現，那些展开在我們面前的活动的画景和各种新的生活方式等等令人兴奋的新奇事物；这些事物丰富了人生，而且必然会使得人生更有意味、更臻完美。

因此，我們面臨人生必須使用科学的精神和手段，与哲学相結合，并且还要以虔敬的心情來对待一切不可企及的东西。这样我們才可能擴展一种在它的廣闊范圍內包罗上下古今的整体人生观，而以寧靜沉着的态度瞻望未來。深奧不可測的事物总是存在的，而且不能置之不理。世間的苦难經常与我們周圍的美景形影不离。生命的旅程是一种悲喜交集的离奇混合；只有这样它才能够学習和才能進步。这心灵的苦痛是凄愴而孤寂难堪的。外界事

件及其后果虽然强有力地影响着我們，然而我們心中最大的打击则是由于內在的各种恐懼和矛盾。就当我們在这事物的表面上前進的时候——因为我們如要生存这是必須的——我們也必須爭取我們本身以及我們与环境之間的寧靜；这种寧靜不僅滿足我們肉体上和物質上的各种需要，而且也滿足了人类自从在思維和行动的領域中开始他的艰苦旅程时就顯出与其他生物不同的那些內心幻想的要求和勇往直前的精神。究竟那种旅程是否有任何終極的目的，我們不知道，但这旅行是有收穫的，它指出許多比較接近的目标，这目标似乎是能够达到的，而且也可能重又变为新進步的起点。

科学一向支配着西方世界，那里每一个人都在贊揚它，然而西方还远未能發展眞正的科学精神。它还必須使心灵和肉体达到富有創造力的融和一致。印度在許多明顯的方面，我們还有更远的路程要走，然而在我們这路程上主要的障碍可能比較少些，因为古代印度思想的主要基礎——虽然不是它后來所表現的那样——是和科学的精神和手段以及國际主义相吻合的。它是基于对眞理的大無畏追求，基于人类的休戚相关，甚至也基于一切有生之物的神性和基于个人与种族的自由而合作的發展，而这种發展必然会不斷地走向更大的自由和人类進步的更高階段。

十　民族观念的重要性。印度变革的必要性

盲目地崇拜“过去”是不好的，然而藐視“过去”也是不好的，因为这兩种做法的任何一种都不能作为建設“未來”的基礎。“現在”和“未來”都無可避免地是由“过去”發展出來的，并帶着它的烙印，忘記了这一点就等于建筑而無地基，就是切断民族發展的根源。

这也就是忽視能够影响人民的最强大的力量之一了。民族主义在本質上乃是对过去成就、傳統和經驗的綜合回憶，而且民族主义在今天比較以前任何时期更为强大。許多人以为民族主义的全盛时代已成过去，而不可避免地一定要讓位于現代世界的不断發展中的國际主义潮流。以無產階級为背景的社会主义譏笑民族文化是和正在衰落的中產階級联系在一起的东西。資本主义本身通过它的卡特尔和联合組織而愈來愈变为國际化，并且超越了國家的界限。商業和貿易，便利的交通和迅速的运輸，無綫电和电影，都有助于造成一种國际气氛，并引起一种錯覚，以为民族主义已經注定要滅亡了。

然而每逢危机發生的时候，民族主义总会重新出現，并控制着整个局面，因为人民总是向他們古老的傳統中去尋求安慰和力量的。現代的顯著發展之一，就是对“过去”以及民族已經有了重新發現。这种回到民族傳統的观念在工人行列和無產階級成份中最为顯著，而他們是被認为國际行动的主要拥护者的。战爭或类似的危机把他們的國际主义搞垮了，而他們也就比起其他的集团來甚至更易于受到民族主义的仇恨和恐懼的影响。一个最明顯的例子就是苏联最近的發展。它并沒有在任何方面表示要放弃它的主要社会的和經济的制度，却对民族主义变得更为关心，而祖國的吸引力現在比起國际無產階級的吸引力更强烈得多。民族歷史上的杰出人物被重新复活起來而变为苏联人民英雄了。苏联人民在这次战爭中令人感奋的功績以及他們所表現的力量和团結，無疑地要归功于那社会和經济制度，因为那种制度在廣大战綫上，在計划性生產和消費上，在科学的發展和实用上，在解放出巨量的領導天才和智能上，同时在輝煌的領導成就上，都已經造成了社会的進

步。但是可能部分地也由于民族的回憶和傳統的复活，以及对于过去的一种新認識，从而感觉到“現在”就是“过去”的延續。假使，認为这个俄罗斯的民族主义者的观点就是重返到老式的民族主义那就錯了。它絕不是那样。十月革命以及随之而來的一切驚人的經歷是不能被人們忘怀的，而由革命所引起的社会制度上的变革和民族心理上的調節势必仍然存在。这种社会制度必然会導致一定的國际观点。但是民族主义是以適合于新的环境，并增加人民的力量的那种新姿态重新出現的。

將苏維埃國家的發展与其他國家的共產党的变化無常的命运來作一个比較是有益处的。苏維埃革命之后不久，在所有國家許多人民中，尤其是在無產階級隊伍中首次涌起一股同情。在这基礎上，共產主义的团体与政党發生了。嗣后，这些党派和民族的工人政党之間發生了冲突。当苏联進行各个五年計划时，又發生了另一次兴趣和同情的高潮，而这次高潮对資產階級知識分子的影响可能較工人們为甚。以后，在苏联清党的时候，又引起一种新的反应。在有些國家內，共產党被禁止；而在其他國家內，它們却有了成就。但是差不多它們到处都与有組織的民族劳工运动發生了冲突。这是部分地由于劳工运动的保守，然而尤其是由于有一种信念，以为共產党是一个外國的集团，而它們所奉行的政策是由俄國决定的。工人固有的民族主义阻止了他們与共產党合作，甚至連許多贊成共產主义的人也是如此。苏联政策的多次轉变从俄國的利益看來，那是可以理解的，当其他各國共產党拥护这种轉变的时候就变为完全难于理解了。我們只能从以下的原則來理解他們，那就是凡对于俄國是有利益的，一定对于世界其他各國也是有利益的。这些共產党，虽然其中也有些具有才干和非常誠恳的男女

人士，却与人民的民族主义情感脫節，因而就削弱了自己。当苏联架好了民族傳統的桥梁时，其他國家的共產党反而离开这种傳統，愈去愈远了。

我不能透徹地來談其他地方所發生的事情，但是我知道印度的共產党是完全脫离了在人民心中活着的民族傳統，而且也不知道这种傳統。共產党以为共產主义必然要引起藐視"过去"。对共產主义來說，世界的歷史是从一九一七年十一月开始的，而所有在那事件以前的一切，都被認为不过是一种引導到那一事件的准备而已。就正常的情形說來，像印度这样的國家——大多数人民生活在飢餓的边緣上而它的經济制度又破碎不堪，共產主义思想应当会有很大的成就。在某种意义上，它引起了号召力；但是共產党不善于利用它，因为它將自己和民族情感的泉源切断了，所說的話与人民的心情不相呼应。它虽仍不失为一个活躍的党，但不过是小的集团，在人民中沒有眞正的根基。

不僅僅是印度的共產党在这方面已經失敗，还有其他的人們也在侈談現代主义和現代精神以及西方文化的精髓，而同时对本國的文化却一無所知。不像那些共產党人一样，他們沒有那种理想來激發他們，也沒有推动力引導着他們前進。他們学了一些西方的外表形式和裝飾（这往往是一些比較不大相宜的东西），就自命为進步文化的先鋒。这些天眞爛漫、淺薄而滿怀自負的人們主要是在几个大城市里度着一种不自然的生活，与东方或西方的文化都沒有眞正的接触。

因此民族的進步既不在于重演过去，也不在于否認过去。我們無可避免地必須采取种种新的方式，但是它們也必須与旧的合为一体。有时新方式的出現虽然与旧的迥然不同，好像还是由旧

的蛻变而来，这样就造成一种感觉，認为这是从过去不断演变而來的，是民族歷史綿長鎖鏈中的一个环節。印度歷史就是这种种变革的明顯的記錄，是一些古老理想对于变化中的环境的不断適应，一些旧的花样翻新。正由于这样，我們并不感覚到文化的中断，而是繼續延長下來的，尽管从那極遙远的莫亨殊·达魯时期直到我們这时代已經經歷了一再的变革。有过对“过去”和傳統形式的崇敬，而同时也有一种思想上的自由和变通性以及精神上的寬容大度。所以尽管形态往往仍旧，而內容却繼續在变化。沒有其他方法能使那种社会延續几千年的。只有一种富有生命力而前進中的思想才能克服傳統形式的僵硬性；也只有那些形式才能賦予文化以延續性和穩定性。

然而这种均衡可能变为不穩定，并且一方面可能使另一方面黯然無光，而在某种程度上甚至压制另一方面。在印度，曾有过非常自由的思想并与某些僵硬性的社会形态結合起來。但这些形态归根結底影响了思想自由，而使它在实际上——如果不是在理論上——更为僵硬化和受限制。在西欧就沒有这种思想自由，但在社会形态上却也远沒有那样的僵硬。欧洲曾为这种思想自由作过長期的斗爭，結果是連社会形态也改变了。

在中國，思想的变通性甚至較在印度更大，而尽管它热愛和依恋那傳統，在思想方面从來沒有失去它的变通性和基本上的寬容精神。傳統有时延迟了变革的發生，但是思想是不怕变革的，虽然它还保留着旧的形态。中國的社会尤甚于印度，建立了一种均势和平衡，虽然經歷了几千年來多次的变迁仍能生存。或者中國远勝于其他各國的优点就在于它完全擺脫了教条和褊狹而有局限性的宗教人生观，并依賴着理性和常識。从沒有其他國家曾像中國

那样絕少將它的文化建立在宗教基礎上，而更多地將这文化建立在道德、倫理和各式各样人类生活的深切理解上的。

在印度，由于承認了思想的自由——虽然在实际上受到了限制——那些新的概念是不会被拒絕的。这些概念远比在那些具有更頑固而更教条式人生观的國家里是容易被重視和被接受的。印度文化的主要理想是建立在寬豁廣博的基礎上的，并且差不多能够適应任何一种环境。科学与宗教間的剧烈矛盾在十九世紀时曾震动了欧洲，若在印度，这种矛盾是不可能存在的，而以应用科学为基礎的变革更不至于和那些理想發生任何矛盾。無疑地，这类的变革会激發——如現在正在激發着那样——印度的思想；并不是反对或拒絕这些变革，而是从自已的思想着眼使之合理化，并適应本身的思想体系。在这过程中，許多主要的变革可能被采用到我們旧的观点之中，但它們不是从外面硬加上去的，而似乎是自然地在民族文化的背景中成長起來的。这在今天是比較在过去难得多了，因为我們的發展曾受了長期的阻遏，而且迫切需要巨大的性質上的改变。

然而与环繞着那些基本理想而成長起來的許多上層建筑的矛盾將是不可免的，这上層建筑今天还存在着，并使得我們窒息。这上層建筑必須拆除，因为其中一大部分本身就是坏的，而且是与时代精神背道而馳的。那些企圖保持它的人对这些印度文化的基本理想做了有害的事情，因为他們把好的和坏的混合在一起，而这一來就危及好的了。把好的和坏的分开而在它們之間划出一条截然的界限，的确不是一件容易事，而且各种意見將有很大的分歧。然而要划出任何类似的理論上的和邏輯上的界限也并非是必要的。在变化中的生活的邏輯以及事件的發展將会逐漸地为我們划出那

条綫來。每一种發展——技術上的或哲学上的——都必須与生活本身、社会各种需要、世界潮流的变迁發生接触。缺乏这种接触便会導致停滯和生命力与創造力的丧失。但是如果我們維持这些接触并容納它們，我們將会使自己適应生活的曲綫發展过程，同时不至失去我們一向珍視的基本特性。

在过去，我們对知識的探討手段用的是綜合法，但是以印度为限。那种局限性至今未变，但这种綜合法逐漸为較为分析的方法所代替了。現在我們要更加注重綜合的方面，而以全世界为我們研究的对象。对綜合法的注重，的确是每个民族和每个人所必要的，如果我們要擺脫大部分人們所一向習慣的思維和行动的狹隘窠臼的話。科学的發展及其应用为我們提供了可能性，然而就是这过多的新知識又反而增加了困难。專門化把个人生活引入更形狹隘的窠臼，而在工業中，人的劳动是往往被限制在整个生產中的某些極小的部分。知識和工作的專門化当然要繼續下去，然而对于人生和从古以來人类的奋斗过程采取綜合的看法似乎是較任何时期更应該加以提倡。这个看法应当考慮到过去和現在，并包括在它的范圍內所有的國家和民族。除了我們自己的民族背景和文化以外，用这样的方式也許我們能够培养一种对于别人的尊重以及一种了解別國的人民，并与他們合作的能力。这样，我們或者也可能在某种程度上成功地培养出全才以代替現在的偏才。我們或者变为，如柏拉圖所說的："古往今來人类的看客"；从人类所積累的丰富宝藏中取出維持生命的东西，而且还要加以补充，并运用它們來建設未來。

这是一件希奇而富有意义的事实，尽管有一切現代科学上的進步和國际主义的談論，种族主义和其他分离的因素在今天却較

歷史上以前任何时期若不是更为明顯，至少也是相同的。在所有这些進步当中，缺乏了某种东西，使國际間或人的心灵內產生融和的情緒。也許較多的綜合性的工作，和对过去的智慧所抱的稍微虛心的态度——因为那智慧畢竟是人类累積的經驗——將会有助于我們得到一种新的視界和更大的融合一致。这对于那些度着狂热的生活，只知現在并差不多忘記了过去的人們是尤其需要的。但至于像印度这样的國家着重点又須有所不同，因为我們太注重过去而忽略了現在。我們必須擺脫那种褊狹的宗教人生观，那种对超自然的和形而上学臆測的着魔，那种由宗教仪式和神秘的情感冲动而產生的对于思想訓練的松弛，而所有这些都是妨碍我們了解自己和了解世界的。我們必須把握住“現在”。此生、此世和以它的無窮無限的多样性來包圍着我們的这个大自然。有些印度教徒在談論着要回到吠陀时代去；有些伊斯蘭教徒夢想着一个伊斯蘭教的神权政体。这些都是無益的幻想！因为沒有回到过去的路，沒有回轉的可能，即使我們認为这是很相宜的也不可能。在大时代中，只能有進無退。

因此印度必須減少它宗教狂的信仰而轉向科学。它必須擺脫思想上和社会習俗上的故步自封，这故步自封拘束着它，妨碍着它的性灵，并阻止着它的發展。宗教仪式的清淨概念对社交來往樹立了許多障碍，并縮小社会活动的范圍。正統派印度教徒的日常教規是更关心于应該吃什么或应該不吃什么，应与何人同食或不应与何人接近，而不关心那些精神上的价值。厨房的定章和例規支配着他的社会生活。伊斯蘭教徒幸而不为这些禁条所束縛，然而他有他自己的褊狹教規和仪式，一种嚴厉奉行的例規，而忘記了他的宗教所教導他的兄弟友愛的訓示。他的人生观也許甚至比較

印度教徒的人生观更为拘束而無生趣，虽然今天的一般印度教徒也是这后一种人生观的可憐的代表，因为他失去了那傳統的思想自由，和那能使人生丰富多采的背景。

在印度教徒之中，种姓是它們故步自封的标志和具体表現。有人說，种姓的基本观念可以保留，但它所帶來的有害的發展和各种派別則应該取消；它应該以功績而不应以出身为标准。这个看法是不恰当的，而且只是把問題弄得混淆了。从歷史的关系來研究种姓制度的成長是有些价值的，但是很顯然我們不能回到那种姓开始的时代；在今天的社会組織中，它是沒有地位的。如果功績是唯一的标准，并且每人都有均等机会的話，那么种姓便失去它現在突出的特征，并且实际上就会完結。种姓在过去不僅僅導致某些集团的被压制，而且也導致理論和学校教育与手工業的分离，導致哲学与实际生活以及生活上各种問題的脫离关系。这是一种以傳統主义为基礎的傲慢的看法。这种人生观必需完全改变，因为它是与現代条件和民主概念完全对立的。印度的各种社会团体的职業上的組織可能要繼續下去，然而也要經歷一番很大的变革，因为現代工業的性質產生了許多新职業，并結束了許多旧职業。現在到处都傾向于社会的职業組織，而抽象的权利观念正为各种职業的观念所代替。这是与古代印度的理想相符的。

現代精神是主張平等的，虽然在实踐上平等差不多在任何地方都不存在。我們已經廢除了奴隸制度；就这名詞的狹义說來，那就是說，一个人可以作为另一个人的私產。但是在某些方面比那旧的更为惡劣的一种新奴役制度已經在全世界各处把旧的代替了，以个人自由为名，各种政治和經济制度剝削着人类，并把人类看作商品。还有，虽然个人不可能作为另一个人的私產，而一个國

家和一个民族却仍然能作为另一个國家的私產；这一來，集体的奴役制度却被容許了。种族主义也是我們时代的一个突出的特征，我們不但有作主人的國家，而且也有作主人的种族。

然而时代精神必將獲勝。在印度，無論如何，我們必須爭取平等。那不是、也不可能意味着，每一个人在体質上、智力上和精神上都是相等的，或者可能使他們相等的。但这时代精神的确意味着給人人以同等的机会，沒有政治上、經济上或社会上的障碍來妨害任何个人或集团的前途。这意味着对人类的信任和一种信念：沒有一个种族或集团是不能用它自己的方式來求得進步或取得成就的，如果給它机会这样去做的話。这也使我們認識到：任何一个集团的落后或墮落并不是由于它固有的缺点，而是主要由于缺乏發展的机会和長期受到其他集团压迫的原故。这也使我們了解这現代世界：眞正的進步和發展——無論是一國的或國际的——在很大的程度上都是一樁共同的事業，而一个落后的集团也会把其他的集团拉着后退的。因此不僅僅必須將同等机会給予全体集团，而且还必須將为了發展教育、經济和文化方面的特殊机会給与那些落后的集团，以便它們能够赶上跑在它們前面的那些人。在印度，任何类似的使每人都享有同等机会的尝試均將解放出大量的精力和才能，并以驚人的速度來改变这國家的面貌。

如果时代精神是要求平等的話，它一定也要求一种能够適合于它并对它加以鼓励的經济制度。目前在印度的殖民制度却正与它相反。專制主义不僅是以不平等为基礎，并且一定要使它在每一种生活范圍內永久存在。它遏制着民族的創造力和新生力，束縛着才干和智能，并妨害着人們的責任感。那些被迫在它下面受苦的人就丧失了他們的自尊和自恃的意識。印度的許多問題看來虽

然似乎如此复雜，而主要的困难是在于一方面企圖前進，而一方面却又要保持政治和經济制度大体上的完整。政治上的前進竟以保持这种制度和現有的旣得权益为条件。这兩者是不相容的。

政治变革当然是必需的，但經济变革也是同样地緊要。那种变革將不得不趋向于一种民主方式的計划性的集体主义。陶奈說："这不是在競爭和壟断之間來选擇的問題，而是在一个不負責的私人壟断和一个負責的社会壟断之間來选擇的問題。"各种社会的壟断甚至在資本主义國家里也正在發展之中，而且还会繼續不断地發展下去。社会壟断和私人壟断之間的斗爭將繼續下去，直到这后者被消滅为止。一个民主式的集体主义幷不一定意味着財產私有制的廢除，但却將意味着一些基本而主要的工業收为公有。这也將意味着土地的合作化或集体管理。尤其是在印度，大企業之外，我們还必須有合作方式的对小型工業和農村工業的管理。这样的民主式集体主义制度就需要仔細而有步驟的計划，幷能適应人民經常在变化中的各种需要。目的应該是使國民生產力向一切可能的方面去擴展，同时吸收國內所有的劳动力到各式各样的工作上去，以防止失業。应該尽可能地使人人都有选擇职業的自由。这一切將不至于造成收入的均等化，但將造成比較公平合理的分享和逐步走向均等化的趋势。無論如何，今日所存在的那些收入上巨大的差别將完全消滅，而主要是根据收入差别而來的階級区别也將开始消失。

这样的变革就意味着要推翻現在这种主要以追求利潤动机为基礎的唯利是圖的社会。这追求利潤的动机在某种程度上可能仍然繼續着，但它將不是主要的推动力了，而且也不会有像它今天那样的活动余地了。如果說追求利潤的动机不投合一般印度人的心

意，那是可笑的，但虽然如此，在印度它也的确沒有像在西方那样地为人所崇拜。有錢的人可能为人羡慕，但他并不特別受人尊敬或景仰。尊敬和景仰仍旧归于那些被認为善良和智慧的男女，尤其是归于那些为了公共利益而牺牲他們自己或其所有物的那些人們。印度人的看法甚至群众的看法都从來不会贊同这唯利是圖的精神的。

集体主义关系着共同的事業和合作的努力。这又是完全符合古代印度的社会概念的，而这种概念是完全建立在集团思想上面的。在英國統治下，集团制度的衰微、尤其是自治農村的衰微对印度群众造成了深刻的損害，这种損害在心理上的比在經济上的尤为重大。沒有一种積極性的东西來替代它，他們丧失了自主的精神、責任感和为了共同目的而彼此合作的能力。这農村原來一向是有机的和生气勃勃的單位，現在却愈來愈变为荒蕪的地区了；只有一些茅草房和零零碎碎的人而已。但農村还是由某种無形的鎖鏈联系起來，并且种种古老的回憶又复活了。利用这些多年的傳統在土地和小型工業的基礎上來建立公共的和合作的事業应該是很容易做得到。農村不复成为一个自給自足的經济單位（虽然它往往可能和集体農庄或合作農庄密切結合），但它很可以成为行政的和选举的單位，每一个这类的單位作为自治团体而在較大的政治組織中發生作用，并照顧着農村的各种基本需要。如果它在某种程度上被視为一个选举單位，这就將使省的、和全印度的选举因減少直接选民的人数而大为簡化。由農村中所有成年男女所选举出來的村議会就能够成为更大的选举中的选举單位了。間接选举可能有某些缺点，但就印度的背景而論，我覺得，毫無疑問，農村应該被視为一个單位。这样就將提供較正确而更为負責的代表制度。

在这个地方代表权之外，我們也应該有一个屬于土地或工業的集体或合作社的直接代表权。这一來，國家民主政体的組織將由職業和地方代表組成，并將以地方自治为基礎。类似这样的安排將完全符合印度的过去和現在的各种需要。这不至于發生一种中断的感覚（除了那些由英國統治所制造的各种条件外），并且群众的心理也会將它視作"过去"的延續，这"过去"是始終为人們所記憶着和珍爱着的。

在印度，这样的發展將会与政治的和經济的國际主义彼此协調。这不至造成和其他國家的冲突，并將成为維持亞洲和世界和平的强有力的因素。这將有助于实現那必然驅使着我們向之奔赴的大同世界。即使我們的各种热情迷惑了我們，或者我們的理智不足以理解它，我們还是要走这条路。印度人民从被压迫和失敗的可怕感覚中解放出來之后，將要壯大起來，并抛弃他們褊狹的民族主义和閉关主义。印度人以他們的遺產而感到自豪，他們將对其他的民族和國家坦白表明自己的思想和抱負，并成为这个廣闊而富魅力的世界公民，在那件他們祖先曾充当开路先鋒的古代探索工作上和其他民族共同向前迈進！

十一 印度：分割的还是成为强有力的民族國家，或是超民族國家的中心？

要在人們的希望与恐懼之間尋覓出恰当的平衡，或者要避免人們的願望去影响內心思想，都是很难的。我們在尋找那些支持我們願望的理由而每每不顧及与它們不相配合的种种事实和論証。我竭力去达到那平衡，以便我能够正确地去判断和尋出行动的眞正基礎，然而我知道我还远未能成功，并且我是如何地不能够擺脫

那曾經造就了我的、同时也用無形的栅欄包圍了我的那許許多多的思想和感覚。同样，别人也可能在其它不同的方面犯着錯誤。一个印度人和一个英國人对印度和它在世界上地位的看法是难免分歧和相异的，因为各人都为个人的和民族的迥然不同的过去歷史所局限住了。个人和民族集团因他們的种种行动而形成了他們自己的命运；这些过去的行动導致現在，而他們今天所作所为就形成他們明天的基礎。“羯磨”——在印度这样地称呼它——是因果的法則，是我們过去的活动給我們所造成的命运。这不是一个固定不易的命运，幷且許多其他的因素在影响着它，个人意志的本身則被認为是有些作用的。如果不能自由地去变更过去行动的各种結果的話，那么，的确我們就不过是机器人，被不可避免的命运的鉄拳所緊握着而已。然而那过去的“羯磨”却是形成个人和民族的强有力的因素，而民族主义本身就是它的影子，帶着一切过去“羯磨”的好和坏的回憶。

也許这过去的遺傳影响着民族集团甚至比影响个人还要厉害些，因为群众比較个人更容易为不知不覚的和与个人無关的动力所驅策，而且更难使他們轉移他們的方向。道德观念可能影响个人，但对于一个集团的影响就要少得多；集团愈大，它們的影响愈小。不过，用陰險的宣傳去影响集团是比較容易的，尤其是在現今时代。然而有时，虽然这是罕見的，这集团本身提高到一种道义行为的水平，强使着个人忘記他的狹隘和自私的作風。而更通常的是集团反远落后于个人的水准。

战爭產生了这兩种都有的反应，但主要的趋势是道德責任感的松弛和那些經过文化如此辛勤地培养出來的各种标准的崩潰。战爭和侵略的勝利使得这政策成为合理的幷且是应該繼續的，而

且也導致帝國主义的控制和作主人的种族的概念。战敗造成絕望幷產生报复的情緒。無論在那一种情形下，仇恨和暴力的風尙都会滋長起來。这就会產生無情和殘忍，就連設法去了解别人的观点都不情願。这一來，未來就被局限住了，更多的战爭和冲突及其連帶的后果就会随之而來。

过去的二百年印英之間的强迫关系造成了它們双方这种“羯磨”、这种命运，幷且它还繼續左右着它們彼此之間的关系。我們旣然陷入了它的網罗之中，所以我們想使自己擺脫过去的遺傳和想在一个不同的基礎上重新开始的掙扎都是徒然的。过去五年來的战爭不幸地增加了那过去禍害“羯磨”的份量，而使得和解与正常的关系更加困难了。那兩百年的紀錄，和所有其他的紀錄一样，混雜着善意和邪惡。在英國人看來是善意多过邪惡；而在印度人看來，那邪惡是这样地压倒一切，以致这整个时期都变得黑暗了。但是不管善意和邪惡的比重可能怎样，很明顯的是任何强迫性的关系都產生着仇恨和彼此之間的極端厭惡，而从这些情緒当中只能够產生出邪惡的后果。

一个政治上和經济上的革命性的变革在印度不只是需要的，而且似乎是不可避免的。在一九三九年末，战爭爆發后不久的时候，后來又在一九四二年四月，都似乎有通过印度与英國双方的同意而引起这样一种变革的模糊的可能性。但是那些可能性和机会都过去了，因为每个基本的变革都被認为是可怕的。但是变革定会到來。是不是双方同意的階段已經过去了？在面臨着共同患难的时候，那“过去”就丧失了一些不愉快的特征，我們瞻望着前途來看“現在”。可是目前这“过去”又重現了，而且变本加厉，令人悲痛。寬容的心情一变而为頑强狠毒。無論是否經过更多的冲突，迟早

会得到一些解决的，但这种解决絕少可能是眞实、誠恳和合作的結果。更可能的是双方都帶着一种不情愿的心情委曲求全地來应付那些压倒一切的环境，并繼續留存着惡意和猜疑。即使在原則上想把印度保留作为大英帝國的一部分的那种企圖解决的办法，也絲毫沒有被接受或采納的希望。凡是把封建殘余保留在印度的那种解决办法都决不能持久。

生命在印度是不値錢的；在这种情形下，人生就是空虛、丑惡、粗劣，被貧窮所帶來的一切可怕的东西包圍着。在印度由于許多原因，有着一种別人强加于我們的或生來就有的銷磨精力的气氛，但这气氛主要是由于貧窮和匱乏的結果。我們有一个極低的生活水平和一个極高的死亡率。工業發达和富足的那些國家对于落后和貧窮的國家有一种看法，就像有錢的人对于窮苦和不幸的人們的看法一样。有錢的人由于他的富饒的財力和机会养成了高度的生活水平和过于考究的爱好，而把那些窮人的習慣和缺乏文化上的修养归咎于窮人自己。旣拒絕給窮人們改善生活的机会，又把他們的貧窮和随之而來的种种罪惡作为更進一步拒絕的理由。

印度并不是一个貧窮的國家。它拥有能使國家富庶的一切丰饒的資源，然而它的人民却非常貧窮。它有文化結構的高貴遺產，它的文明的潜在力是偉大的；但却又缺乏許多新的發展和文化上的附屬物。这种缺乏固然是由于許多原因，而多半是由于有意的剝夺。在这种情形下，人民的主要精力必須用以克服当前的困难和补充所缺乏的东西。印度今天的情形正是这样。沒有比这件事实更明顯的，那就是：印度具有各种資源，也具有智慧、技術和飛速前進的能力。它有这許多时代積累下來的文明和精神上的經驗作为背景。它能够在科学理論和科学应用兩方面進展而成为一个偉

大的工業國。它的科学成就是已經很顯著的，尽管它受到許多限制和缺乏給印度青年男女們去从事科学工作的机会。那些成就如果用印度的版圖和它的可能力量來衡量，幷不算大；但是当这國家的精力被解放出來幷且予以相当的机会，那未來可能达到的成就是可观的。

只有兩个因素可能在妨害着它：各种國际發展和对印度的外來压力，以及在國內缺乏一个共同的目标。归根結底只有后一个因素是重要的。假使印度被割裂成兩个或更多的部分而不复成为一个政治和經济的單位來起作用的話，它的進步將受到嚴重的影响。一种直接使它衰弱的影响將要發生，但更坏的就是这兩者之間內在的心理矛盾，一方面有人要把印度重新統一起來，另一方面却有人不贊成这样做。反对变革和進步的新特权階級將要產生，新的罪恶的“羯磨”將要在未來糾纏着我們。一次錯誤行动引起另一次錯誤行动；在过去曾是如此，在將來也可能是如此。然而有时也不得不采取錯誤的步驟，不然，更坏的危險將要落在我們的身上；这就是政治上巨大的似非而是的現象，沒有人能够說得准，究竟現在的錯誤行为到了最后是否比可能想像到的危險会較好或較为安全。統一总是比分裂好，但是一种强迫的統一是一樁虛伪而危險的事情，充滿了爆發的可能性。統一必須是思想和情感上的統一，有同屬一家、共御外侮的精神。我确信在印度存在着那基本的統一，但在某种程度上，它是为其他的力量压盖着隱藏着的。这些力量可能是暫时的，是人为的而且可能消失，但在今天它們是重要的，沒有人能够忽視它們。

自然，这是我們的过錯，我們一定要自食其果。但我不能原諒或寬恕英國当局在印度有意的制造分裂。其他一切的伤害都会成

为过去，惟独这分裂將要使我們繼續遭受災害的时期更長久得多。当我想着印度的时候，我就常常想到爱尔蘭和中國。在它們的过去和現在的問題上，这兩个國家与印度以及它們彼此之間都大不相同，然而也有許多相似之点。我們在未來是不是一定要走同样的路綫呢？

杰姆·腓蘭(Jim Phelan)在他的“監獄旅程”(Jail Journey)一書中告訴我們監獄对于人們性格上的影响，每一个曾經長期坐过牢的人都会了解他的描寫是如何地眞确。他說：“監獄……对于人的性格起着一种就像放大鏡一样的作用。每一个微小的缺点都暴露出來了，被强調了，被注意到了，直到有缺点的囚犯不复存在，而只有穿着囚犯衣服的缺点。”在异族統治下，民族的性格会產生类似的某些影响。幸而这不是唯一的影响，因为高貴的品質也在發展，而通过反抗外來势力，本身力量也逐漸地建立起來了。但是外國政权对前者加以鼓励而对后者总想加以压制。就像在監獄里有監犯看守人一样，他的主要职責就是偵察同監囚犯的行动；所以在一个隸屬國家里是不会缺少一些穿着制服为虎作伥的傀儡和阿諛求荣的人。也有一些其他的人虽然不是存心采取这同样的作風，可是受着統治权力的政策和陰謀所影响。

去接受一种分裂印度的原則，或者不如說是去接受一种不帶强迫統一印度的原則，可能会使人們对于它的后果加以冷靜而沉着的考慮；而这一來，就会認識到統一是对各方面都有益的。然而很明顯，只要走錯了一步就会發生危险，其他同样的錯誤也可能接踵而至。在試圖解决一个問題的时候，如果走錯了路就很可能產生出新的問題。如果印度被分裂成为兩个或更多的部分，那时要想將那些主要的印度土邦并入印度就变得更加困难了，因为只

有在分裂的情况下那些土邦才可以找得出种种更多的理由來置身事外，并坚持它們的独裁政权不放，否則那些理由是找不出來的①。

任何在宗教基礎上——印度教与伊斯蘭教之間——分裂印度的計划，如像今天回教联盟所憧憬的，都不能够分开印度的这兩个

① 也可以說，那些印度土邦，就整个講來，是关心于保留它們邦內的自治，但也同样地希望有一个强有力的联邦式的印度，在那里面它們是享有平等权利的成員。这分裂印度的建議曾經受到某些主要的大臣和土邦政治家們的强烈反对；他們曾經明白地表示，假如發生了这样的分裂，土邦寧愿維持現狀而不愿和被分裂了的印度的任何一方面联系在一起。特拉凡哥尔的長官拉馬斯瓦米·爱耶爵士是土邦大臣中最能干和最有經驗者之一（虽然他是以使用專制的方法和对他所不贊成的人加以鎮压著名的），是一位对各土邦的邦內自治的有力提倡者。他同时又是一位对于"巴基斯坦"的分裂或任何其他建議中的分裂的積極而坚决的反对者。一九四四年十月六日他在印度國际事务研究会的孟買分会發表演講时曾說道："換言之，这些土邦应当、在我看來也会拟訂一个計划使印度各个不同的政治和行政單位在地方事务上充分行使其自治权，而在中央立法及行政机構的組織与工作上和其他單位共同合作。这样的机構將在印度國境內外作为民族的、同等的和有代表性的团体來有效地行使职权。在印度國內，各單位的相互关系將是平等的，在他們彼此之間不存在最高权限的問題，虽然中央的权限無論有剩余与否必須明确加以規定和遵守。"他更進一步說："我的論点就是这样：不管有沒有条約規定的权利，沒有一个土邦有权存在，如果它不参加那能够建立中央統一領導和中央統一來同样地管理印度土邦和'英屬印度'事务的任何組織，或者如果它不忠实地遵行为了管理整个印度的一切政治措施以及遵行通过自由平等协商和最后达成协議而產生的一切理論。我要極力地强調，虽然我明知將要引起不少的爭論，这就是說沒有一个印度土邦有权存在，除非它在那有关人民福利的事务中至少能与英屬印度看齐，若不是超过的話。"

另一件为拉馬斯瓦米·爱耶所强調的事实，就是不可能在那平等基礎上去和六百零一个土邦打交道。他認为在一个为印度而制訂的憲法里，这六百零一个土邦必須减少到差不多十五个或二十个左右。其它的則併入較大的單位、省內或邦內。

拉馬斯瓦米·爱耶似乎不大重視这些土邦的內政進展，或者至少他認为这是次要的問題。然而沒有这种內政的進展，特別是那些在其他方面進步的土邦，不可避免地会導致人民与土邦政府之間無窮無尽的冲突。（原注）

主要宗教的信徒，因为他們是廣布在國內各处的。縱使这些区域按照它們里面的每一个多数派的集团各别分开，而每一区域里仍存留着有为数比較众多的其他集团的少数派。这一來，旣沒有能够解决少数派的問題，我們反而从一个問題中產生了好几个新問題。其他的宗教团体如錫克教則在違反他們的志愿情况下被不公平地分开并被安置在兩个不同的邦里。在給某一个团体以自由分开的权利的同时，其他的那些集团——虽然是少数派——却被剝夺了那种自由，并且强迫他們自己与印度的其余部分相隔絕，这是違反他們那坚决而深刻感覚着的志愿的。如果就划分的問題講來，多数派（宗教的）一定要在每一地区占优势，那么，就不能有特别的理由來說明为什么大多数的意見却不能用以决定整个印度的問題。同样沒有理由的是，为什么每一个小地区不能够自己决定它們自主的地位，而这一來就造成無数的小邦——这眞是一个令人难以置信的和异想天开的發展。就連这样去做也是不合任何邏輯的，因为各宗教团体在全國居民当中也是互相混合而交錯在一起的。

以民族为标准來解决这类划分的問題已經是够困难的了。但是当这考驗变为一个宗教性問題的时候，它就不可能在任何合理的基礎上得到解决。这是倒退到中世紀的某种概念上去，而和現代世界配合不上。

假如从划分的經济方面來考慮，很明顯的，印度就整体說來是一个有力的和多少可以自給自足的經济單位。任何方式的划分都会自然地削弱了它而一部分就不得不依靠着另一部分。假使这种划分是把那占优势的印度教和依斯蘭教的地区分开，那么前者就会包括着礦物資源和工業地区的絕大部分。从这点看來，印度教

的地区就不会很吃虧。而在另一方面，依斯蘭教的地区就將是經济落后而往往不能自給的地区，沒有大量外援就無法生存。这样一來，奇怪的事情就出現了，那些在今天要求划分的人們竟是划分后最大的受害者。由于有人部分地認識到了这个事实，所以現在他們就只好这样地說，那种划分应当做到給他們以一塊經济上能够平衡的地帶。在任何情况下，能否做到这样我不知道，但我頗有怀疑。無論如何，任何这样的尝試都意味着把占优势的印度教和錫克教居民的那些其他大地区强迫地附屬于划分了的地区。这是一个奇怪的实現自决原則的方法。这使我想起了一个故事：一个人殺死了他的父母而到法庭上請求寬恕，理由是他是一个孤兒。

另一个非常奇怪的矛盾也顯露出來了。当自决的原則被引用的时候，却不接受用公民投票來表决的观念，或者他們最多認为，公民投票只限于在这地区內的伊斯蘭教徒。这一來，在孟加拉和旁遮普，伊斯蘭教居民差不多占百分之五十四或稍弱。有人曾提議，假如那里用投票方式，只有这百分之五十四的人口可以投票，其余的百分之四十六的命运也从此被决定，因为他們是無权过問这件事情的。这就可能造成百分之二十八的人决定其余百分之七十二的人的命运了。

很难理解任何明理的人怎样能提出这些建議或者还希望为別人所贊同。我不知道，而且也沒有人能够知道——直到对这問題实际投票之后才能明白——究竟有多少伊斯蘭教徒在有关的各地区里会贊成分割。我猜想他們之中有許多人，可能还是大多数，会投反对票的。許多伊斯蘭教的組織是反对这种分割的。每一个非伊斯蘭教徒，不管他是印度教徒、錫克教徒、基督教徒或祆教徒都是反对分割的。贊成分割的情緒主要是滋長于那些伊斯蘭教徒占

少数的地区，这些地区在任何情形下都不会与印度其余的地区分开的。在伊斯蘭教徒占多数的各省內他們很少受到分割問題的影响，因为他們能够站得住而用不着害怕其他的团体。在西北边省內（有百分之九十五是伊斯蘭教徒）一点影响都沒有，因为帕坦人是勇敢、自恃而沒有恐懼的心理。所以眞是奇怪得很，回教联盟分割印度的提議在要求分割的伊斯蘭教地区所得的响应竟还不及在那些不受分割影响的伊斯蘭教徒占少数的地区。然而这事实仍然存在，多数的伊斯蘭教徒在情緒上总念念不忘划分的概念，却并未考慮到它的后果。的确，这提議直到現在还只是模糊的被陈述着，并無加以明确解釋的意向，尽管曾有过再三的要求。

我想这个情緒全是人为的結果，在伊斯蘭教徒的思想中是沒有生根的。可是就連一种暫时的情緒也足够有力地影响时事而造成一个新的局势。就正常的情况說來，調整是随时可以着手進行的，但以今天印度的特殊地位，由于权势都集中在外國人手中，任何事情都可能發生。很顯然，任何眞正的解决都必須根据各組織成分的善意和所有党派为了一个共同目标而相互合作的願望。为了这个目的，任何合理的牺牲都是值得的。每一个集团必須不僅僅在理論上和实际上有自由和平等的發展机会，而且还应当有自由平等的感覚。这是并不困难的，如果能捐弃憤怒和不合理的情緒而去規划这样一种自由，使各省各邦拥有最大的自治权而同时又有一个强有力的中央团結。甚至可能在較大的省份和土邦里都有一些自治的單位，像在苏联的那样。此外，每一樁可能想得到的保障和維护少数派权利的条文可以加訂在憲法里面。

这一切都是做得到的，然而由于各种不能确定的因素和力量的影响，主要是英國政策的影响，我不知道这未來究將怎样形成。

可能某种分裂印度的办法被强迫实行了，在被分裂的各部分之間保留着某些微弱的联系。縱然眞發生了这样的事情，我还是深信那种基本上要求統一的情緒和世界上各种發展將会在后來使得这些被分裂的各部分彼此之間更加接近，而会达成一个眞正的統一。

那种統一是地理、歷史、文化和其他方面的統一；但最有力的因素却是世界时势的趋向。我們好多人都認为印度本質上原是一个國家。眞納先生曾經提出过兩个國家的理論，近來他又对这理論和政治術語加以补充，把某些宗教集团描述成为"准國家"，不管这些"准國家"可能是些什么东西。他認为國家与宗教是一体的。在今天，这不是一个通常的看法。但是無論印度是否可以正确地被描述为一个或兩个或再多一些的國家，都是無关緊要的問題，因为現代的那种对于國家的概念差不多脫离了"國家"这名詞的原有意义。民族國家在今天是太小的單位了，而小邦不可能独立存在。甚至許多較大的民族國家能否有任何眞正的独立都是令人怀疑的。这一來，民族國家就为多民族國家或一些大的联邦所代替了。苏維埃联盟就是这种發展的典范。美利坚合众國虽然由于强有力的民族联系而結合在一起，本質上也是一个多民族構成的國家。在希特勒横扫欧洲的后面，还不只于那納粹征服的貪欲。有一些新的力量正在朝着消滅欧洲小國制度的方向進行。希特勒的軍隊現在正迅速地向后轉或是被消滅着，但是大型联邦的概念还存留着。

H. G. 威尔斯先生一向以老預言家的充分热情告訴世人說：人类正处在以各自为政的办法來处理自己問題的时代末期——这种各自为政的情形，在政治上，表現在各个独立的國家之中；在經济上，表現在那些不受限制的企業組織競爭利潤之中。他告訴我們，

民族个体主义的制度和不相調和的企業就是世界所患的疾病。我們必須結束民族國家而想出一个旣不墮落退化又不陷于奴役的集体主义。預言家們是要被同时代的人所不理睬而有时甚至还要受到攻击的。因此，威尔斯先生和許多其他預言家的警告，在当局看來，竟好像是曠野的呼声。然而他們所指出的是必然的趋势。这些趋势可能被加速或被延迟，或者如果这些掌握权力的人还是这样盲目無視的話，那么在这些趋势眞正具体化之前，可能还不得不遭遇另一次并且更大的灾禍。

和在其他地方一样，在印度，我們是过分地被束縛于各种口号和从已往的事件得來的公式化的語言，以及与今天毫無关系的思想意識上了，而它們的主要作用就是去阻撓合理的思想和阻撓对現存局势作冷静的考慮。也有一种傾向于抽象观念和曖昧含混的理想的趋势，这种理想激起情感的反应，而且它們的用意往往是好的，但是这种理想也導致思想上的紛乱和不現实。近几年來，寫到和談論到印度的將來，特別是关于印度的分割或統一的，眞是非常之多。然而令人可驚的事实依然存在着，这就是那些提議"巴基斯坦"或分割的人們一致拒絕解釋他們提議的意义或者去考慮这样分割的含意。他們只是为感情所支配，正如那些許多反对他們的人也只是为想像而模糊的欲望所支配一样，在这欲望的里面还暗含着幻想的利益。無可避免地在情感的和想像的看法这兩者之間是沒有接近之点的。因此，"巴基斯坦"和"亞克罕印度斯坦"(不可分裂的印度)这兩种主張就被双方彼此反复宣傳着。很明顯的，这些集团的情感和有意識的或潛意識的要求是重要的而且是必須照顧到的。这是至少同样明顯的，事实和現实不因为我們的忽視或者用一層微薄的情感加以掩盖而告消失；它們会在窘迫的时候

出乎意料地忽然出現。首先以情感为基礎或者当情感是主要考慮的时候所采取的任何决定都可能是錯誤的，而且可能導致危險的發展。

很明顯，不管印度的未來可能怎样，縱然正式分裂，印度的各个部分还是不得不在許許多多方面彼此合作。就連那些独立國家也需要彼此合作，印度各省和因分裂而產生出來的那些地区尤其更須如此，因为它們彼此之間有着親密的联系而必須团結一致，否則就会衰敗、崩解和丧失自由。因此，最首要的实际問題就是：如果印度要發展并保持自由，究竟有什么基本的共同联系一定能够使印度的各不同部分互相緊密地团結起來；而这种共同联系即便是为了那些地区的自治和文化發展，同样也是必需的？國防是一个明顯而突出的問題，而在这國防的后面存在着維持它的工業、运輸、交通和某些最低限度的經济計划。海关、貨幣和匯兌也在內，此外还須將整个印度保持为一个國內自由貿易的地区，因为任何國內关稅壁壘都將成为發展的致命障碍。不久之后，还有許多事务由全面的和部分的观点來看都是無可避免地要联合管理和集中管理的。不論我們是否贊成巴基斯坦，我們都無法逃避这个問題，除非我們对于一切事物除了俄頃間的热情外都是茫無所知。現在航空事業的巨大發展引起了航空國际化的要求或某种形式的國际管理。各关系國家是否足够聪明到接受这点是一个疑問。但这是十分肯定的，印度航空事業的發展只能在全印度的基礎上才可以实現；在分裂了的印度各部分內个别地去發展航空事業是不可想像的。这也適用于那些甚至已經傾向于超越國界的許多活动。整个印度作为它們發展的范圍是够大的，但是分裂了的印度就不然了。

所以我們就达到了一个必然的难以避免的結論，那就是：無論巴基斯坦参加与否，好几个緊要的和基本的國家任务必須在全印度的基礎上才能实行，如果印度要作为一个自由國家來生存和進步的話。否則就是停滯、衰退和崩潰，使得整个印度和它的各个被划分了的部分丧失政治上和經济上的自由。正如一位杰出的权威所曾說过："現代冷酷無情的邏輯向國家提出兩条根本不同的、二者必居其一的道路：联合，联合之外还能够独立；或是分裂，分裂之外还淪为附庸。"至于联邦要采取什么形式，或是否称它为联邦或其他的名称，都不太关重要，虽然名称也有其深長的意义和心理上的价值。最主要的事实就是很多各式各样的活动只在联合的全印度的基礎上方能行之有效。許多这种活动可能即將置于國际組織管理之下。世界縮小了，而它的問題是錯綜的。現在航空用不到三天的时間就可横越全世界，随便由任何一个地方到另一个地方，而明天由于同溫層航行的發展，可能时間还要减少。印度一定要成为一个巨大的航空交通的世界中心。印度也將用鉄路，一方面与西部亞洲和欧洲联接起來，另一方面則联接着緬甸和中國。离印度不远，在北部穿过喜馬拉雅山脉就是苏联的亞洲部分，这是一个工業高度發展的地区，拥有着一个龐大的未來潛在力。印度將受着这种形势的影响并在許多方面起着反应。

因此，对統一或巴基斯坦問題的看法并不是一个抽象的和情感方面的問題，而是实际的和把我們的眼光放在現代世界上的問題。这样看法使我們得到某些明顯的結論：这就是說，一个有束縛力的关系着整个印度的某些重要机能和事务的緊密結合，是必不可少的。此外，还可能而且应当赋予那些構成的各單位以充份的自由，并且应当建立一个旣能联合又能單独行使职权的中間活动

范圍。关于这些范圍，究竟一个范圍到何处为止，另一个范圍从何处而起，可能意見上有分歧；但是这种意見上的分歧，只要我們在一个实际的基礎上來考慮它，一般顯然是容易加以調整的。

但是这一切都必須根据自願合作的精神，沒有强迫的情緒，而在各單位和个人当中要有自由的感覺。旧的特权階級必須取消；而同样要緊的是不再產生新的特权階級。那些以集团的形而上学概念为基礎而忘記了集团是由个人所組成的提議，就使得一个人的政治权利可等于兩个或三个其他的人；而这一來，就造成了新的特权階級。任何这样的安排只能引起嚴重的不滿和不穩定。

任何組織健全的地区有权脫离印度联邦或同盟的說法是常常有人提出的，并把苏联举出以支持这論証。那論証是毫不適用的，因为那里的条件完全不同，而且这种权利是毫無实际价值的。在今天印度情緒激昂的空气中，为了將來，为了表示那种如此必要的不受强迫的感覺，我們同意这种提議可能是相宜的。实际上，國民大会党已經同意了。但就連行使那种权利也要事先考慮到那些前面已經提到过的一般問題。还有，一开始就提到分割和划分的可能性是有重大危險的，因为这样的企圖很可能会伤害自由的萌芽和一个自由的民族國家的形成。不能克服的問題將会發生而混淆了一切眞正的爭点。分裂的情緒將布滿各地，而各式各样的集团本來同意参加联合統一生活的，都將各自要求成为一个單独的邦或者要求特殊利益从而妨害了別人。印度土邦的問題將变得更难解决，而像今天那样的土邦制度却將獲得新生了。各种社会和經济問題也將更难解决。的确，很难想像任何一个自由國家可能在这样紛乱中出現的；即使有某种东西出現，它也將是一幅可憐的諷刺画，充滿着矛盾和無法解决的問題。

在运用任何这样的脫离权之前，必須先有一个正式組織的、能够行使职权的自由印度。到了那外來势力已經被赶出而國家面臨着眞正問題的时候，或者可能客观地和以比較超然的精神來考慮这些問題，而且还要远远离开今天的这种感情主义，因为那只会導致不幸的后果，使得我們大家以后可能都感到追悔莫及。因此規定一个期限应該是適宜的，假定說，以自由印度成立后十年为期，期滿以后，也許可以运用这脫离权，但必須通过正当的憲法程序和依照有关地区人民所明白表示的志願來执行。

我們当中有許多人对印度現时情况極其厭倦而熱烈的企望能尋出一些出路。有些人就連一根稻草漂浮过他們的面前都想緊抓住它，模糊地希望借着它得到一些暫时的安慰，使一个長期被閟塞和窒息的身体得到一些呼吸的空間。那是很自然的事情。然而对于重要的問題用这些多少帶有發狂和冒險性的看法是有危險的，因为这些問題影响着几億人口的幸福和世界未來的和平。在印度我們經常生活在灾难的边緣上，的确，灾难有时势不可当地压倒了我們，正如我們去年在孟加拉和印度其他地方所看見过的一样。孟加拉的飢荒以及所有接踵而至的事情并非由于不能控制的、不能預防的、意外的和看不到的原因所產生的例外悲剧。它們正是印度本身的明顯而可怖的景象，这是由于在以往長远世代中所曾患着的深入膏肓的痼疾而來的。这个毛病会愈來愈变得更危險更慘重，除非使出我們所有的共同力量把它連根拔除并加以医治。一个分裂了的印度——各个部分各自为政，不照顧其余部分也不和其余部分合作，就会使得病症更加惡化，从而陷入一个混乱絕望的深淵和無法挽救的灾难。現在已經太迟了，我們必須抓緊时机來补償过去所失去的大好时光。是不是还要等到就連孟加拉飢荒的

教訓都被我們遺忘了的时候才开始行动呢？可是还有很多的人却只能从这些事情上动腦筋：如何保持政治上的比率、权力、均势、牽制，如何保留那些特权集团，如何造就一些新的特权集团，因为他們自己并不急于想前進或是沒有能力这样做就想如何去阻止别人前進，如何保持旣得利益，如何避免重大的社会和經济的变革，如何墨守印度現狀而只作些表面的改变等等。这些想法都是極端愚蠢的。

当前的問題似乎很大而且吸住了我們全部的注意力。然而，在一个較長远的前景中，这些問題就可能沒有多大的重要性，在一些皮毛事件的下面，更多而重要的力量可能在活动着。讓我們暫时把当前的問題忘掉，并且向前瞻望一下吧，印度成为一个强有力而統一的國家，成为一个和它的鄰邦密切联系着并在世界事务中發揮着重要作用的由許多自由單位組成的联邦而涌現在我們面前。它是那些拥有能够自立的丰富資源和能力的極少数國家之一。今天类似这样的國家大概只有美利坚合众國和苏联。大英帝國也可算在其中之一，如果把它帝國的資源与它本身的資源加在一起的話；但縱然这样，一个散布太廣而內部感到不滿的帝國終归是軟弱的根源。中國和印度在潛在能力上可以作为那个集团的一員，这兩个國家中每一个都是坚实而純一的國家，都充滿着天然財富、人力、技術和能力；的确，印度的潛在工業資源或許比較中國所有的还要多而且廣，它用來交換它所需要的進口貨的那些可以出口的商品也是如此。除了这四大國之外，其他國家，就个别來講，沒有一个具有这样实际或富有潛在力的地位。当然，大的联邦或國家集团也可能出現于欧洲或其他地方，并且形成若干龐大的多民族國家。

在將來，太平洋將要代替大西洋而成为全世界的神經中樞。印度虽然并非一个直接的太平洋的國家，却不可避免地將在那里發揮重要的影响。在印度洋地区，在东南亚一直到中亚細亚，印度也將要發展成为經济和政治活动的中心。在那个正將要迅速發展起來的世界的一部分，它的地位在經济上和战略上是有重要性的。如果那些靠着印度洋而在印度兩边的那些國家，例如伊朗、伊拉克、阿富汗、印度、錫蘭、緬甸、馬來亞、暹罗、爪哇等等，有一个区域性的集团組織的話，那么，現今的少数民族問題就將消失，或者無論如何，都將在一个完全不同的观点上來加以考慮了。

G. D. H. 柯尔先生認为印度本身是一个超民族的地区，他覚得印度注定早晚要成为一个偉大的超民族國家的中心，包括着整个中东而处于中國—日本的苏維埃共和國与以埃及、阿拉伯、土耳其为基礎的一个新國家之間，而苏联在它的北面。这一切純粹都是推測，是否有任何这样發展的可能，沒有人說得出。至于我本人就不喜欢把世界分作几个巨大的超民族的地区，除非是被某些强有力的世界組織將它們联結在一起。但是如果人們愚笨到逃避世界的联合和一些世界組織的話，那时这些巨大的超民族的地区——各自具有一个巨大國家的机能，但同时又保持着局部的自治权——就很可能实現。因为小的民族國家是注定要滅亡的。它可能作为一个文化上的自治地区而苟延殘喘，但是不能成为一个独立的政治單位。

無論事情怎样發展，为了世界着想，如果印度能够發揮它的力量而使其他國家感受它的影响，那是一件好事。因为那个力量总是主張和平与合作而反对侵略的。

十二　現实主义与地理政治学。世界的征服或世界的联合。美國与苏联

战爭在欧洲進入最后階段了，东战場上和西战場上納粹的势力在前進的大軍面前土崩瓦解了。那座与爭取自由的斗爭如此密切联系着的可爱而优美的城市——巴黎又恢复自由了。比那些战爭問題更为困难的和平問題开始起來擾乱人們的心意，而且在这些問題的里面还存在着在第一次世界大战以后的歲月中那种重大失敗的使人不安的陰影。人們都說，从此不能再打了。在一九一八年他們也曾这样地說过。

十五年前，当一九二九年，温斯頓·丘吉尔先生說过："这是件毋庸再來說明的事情，从这当中我們可以獲得对'未來'所需要的認識和觉悟。國家之間的爭端和解决这些爭端的战事所引起的灾难幷不相称；战場上崇高的努力所獲得的貧乏而空虛無益的酬报；曇花一現的勝利；長期而疲緩的复兴；千辛万苦中所冒的驚險；間不容髮地、毫無把握地、超乎意外地免于危亡——所有这一切都应該使防止另一次大战成为人类的主要急务。"

丘吉尔先生应該是了解的，因为他在战爭与和平中都曾处于領導的地位，当危急存亡之秋以异乎尋常的勇敢來領導他的國家，幷且在勝利中为他的國家培养了一种远大的雄心。第一次世界大战后，英國軍隊占領着整个西部亞洲，从印度边界起横跨伊朗、伊拉克、巴勒斯坦、叙利亞直到君士坦丁堡。丘吉尔先生当时看見了一个英國的中东新帝國的幻景，但命运的决定却幷非那样。現在他对未來所怀抱着的又是甚么样的迷夢呢？"战爭是一个怪异的煉丹者，"現在獄中的一位我的豪爽而卓越的同事曾这样寫道："在

它的暗室里有这样一种力量和势力会醞釀和蒸發起來，將勝利者和失敗者的計划同样地撕得粉碎。上次大战結束的时候，并沒有和平会議决定欧亚兩洲的四个强大的帝國——俄國、德國、奥國和奥托曼帝國应該化为灰塵。并且俄國、德國、土耳其的革命也不是劳合·乔治、克雷孟梭或威尔遜所命令的。

当这些战勝國家的領導人在他們的努力獲得成功的光荣而彼此会面的时候，他們將要說些甚么呢？他們心目中的未來是怎样的形态，他們之間意見的协調和紛歧又到怎样的程度呢？等到战爭的强烈情緒減退之后，并且在人們企圖回到那差不多記憶不清的和平方向去的时候，会有甚么其他的反应呢？欧洲的地下抗敌运动和它們所解放出來的力量又当怎样呢？千百万身經百战的士兵回到家去在心智上和閱歷上都更加老練了，他們將說些甚么、做些甚么呢？他們怎样去配合那他們走后始終在变化不已的生活呢？蹂躪之下的、犧牲了的欧洲会發生甚么事件，而亚洲非洲又当如何呢？像溫德尔·威尔基所描述的“億万亚洲人爭取自由的排山倒海的浪濤”又当如何呢？所有这一切还有其他都又怎么样呢？尤其是，造化弄人的希奇把戲常常会推翻我們領導人所安排好的計划，这又当如何呢？

当战爭已有進展而法西斯國家可能勝利的危險已經減退的时候，联合國家的領導人之中也逐漸地变得無情起來并且增長了保守思想。那四大自由和大西洋憲章尽管是含混而局限于一定的范圍，也已失色后退，而那“未來”已經越來越被意想着就是保持住“过去”。斗爭已經采取了純軍事的形式，以物質上的实力來对抗实力，已經不再去攻击納粹和法西斯的哲学理論了。弗朗哥將軍和欧洲小的或未來的独裁統治者都受到过鼓舞。丘吉尔先生仍然

在对于大英帝國的概念感到光荣。蕭伯納最近宣称道："世界上沒有一个强國比大英帝國更徹底地沉浸于掌握霸权的思想中了。甚至'帝國'这个名詞每当丘吉尔先生想要說出口的时候，总是鯁在他的喉中。"①

在英國、美國还有在其他地方，有許多人希望有一个和"过去"有所不同的"未來"；除非是这样，他們还怕規模更龐大的新的战爭和灾禍就要在这次战爭之后接踵而來。然而那些掌握权势的人們却好像沒有受到这种意見的多大影响，要不然就是他們自己被那控制不住的力量所操縱了。在英國、美國和俄國，我們回到往昔的大規模的强权政治的老把戲去了。这被認为是現实主义和实用政治。一位美國的地理政治学权威斯派克曼教授在一本最近的書中寫道："主持外交政策的政治家只在当正义、公平和寬容的价值有助于或不妨碍于强权的目标范圍之內的时候，才能使自己对它們关心。它們只能在爭取强权时用为道义理由的辯护工具；但若在应用时会帶來缺点，那就必須立即摒弃。爭取强权并不是为了要

① 很明顯的，英國統治階級無意于結束帝國主义时代；他們至多也不过想把他們的殖民制度加以近代化而已。在他們看來，占有殖民地是"富强所必需"，代表英國有势力的意見的倫敦"經济学家"雜志在一九四四年九月十六日曾寫道："美國对于英國、法國或荷蘭的'帝國主义'的成見已經使得許多战后設計家們去設想那种旧日的宗主权將不会在东南亚重建起來；而且某种形式的國际共管或將帝國政权移交当地人民的办法將要代替那些西方國家旧日所行使的管理权。由于美國抱有这种态度而且还受到行銷最廣的美國雜志和报紙的拥护，这正是应該把英、法、荷三國对于'未來'的意向坦白而詳晰地加以闡明的时候了。因为三國之中沒有一國有过放弃它的殖民帝國的任何意向；而且，相反地却認为馬來亚之归还英國，东印度群島之归还荷蘭，法屬印度支那之归还法國是摧毀日本共荣圈的主要部分。假使这三國任所关于这問題的任何疑慮繼續存在于他們的盟邦美國的心中，那就会招致最不好的誤会和甚至于惡意的譴責。"(原注)

獲得道德的价值；道德的价值是用以便利于取得强权的。”①

这种說法也許不能代表美國的思想，但一定代表了其中强有力的一部分。在華尔特·李普曼先生的想像中环繞着地球有三四个势力圈——大西洋集团、俄罗斯集团、中國集团、再后还有亚洲南部的印度—伊斯蘭教集团——这是規模更为龐大的强权政治的延續。他怎样能够看出从中会涌現出世界和平或合作是难以理解的。美國是所謂精明的現实主义和模糊的理想主义与人道主义的奇怪混合体。这些东西里的那一种將成为具有支配力量的未來趋向，或者这样混合在一起的結果又將如何呢？不管人民群众是怎样的想法，外交政策仍旧是屬于那些負責專家們的禁地，而他們通常是坚持着要延續那陈旧的傳統，并且害怕任何革新会將他們的國家拖進新的冒險中去。現实主义当然是必須有的，因为沒有一个國家能够只根据善意和想入非非來决定它的內政和外交政策的。但是如果只拘守着过去空虛的外壳而無視于或不肯去了解現在的鉄的事实，那就是离奇的現实主义了；因为这些事实不僅是政治上和經济上的，而且还包括着廣大民众的情緒和要求。这样的現实主义比起許多人所主張的所謂理想主义还要更为虛幻，而且和今天与明天的那些問題距离更远。

地理政治学現在已經成为現实主义者的支柱。它那“核心地”和“边緣地”的讕言也被認为可以闡明民族盛衰的神秘了。这学說發源于英國(也許是苏格蘭？)，后來成为給納粹引路的明灯，滿足了他們独霸世界的迷夢和野心，而又把他們引到了大灾大难。部分的眞理有时会比虛妄更为危險；过时的眞理是会使人昧于眼前的現

① 引自“美國在世界政治中的战略”(America's Strategy in Word Politics)一書。(原注)

实。后來在德國發展的H·J·馬金德的地理政治学的理論是建筑在認为文明都發展于沿着海洋边緣的大陸(亞洲和欧洲),而这些边緣地帶都必須防守使其免于从"核心地"來的侵略者的压力,而这里所指的核心地就是欧亞大陸的中心地帶。控制了这"核心地"就意味着統治全世界。然而文明已經不再局限于海洋的边緣了,而且它的范圍和內容也有变为普遍的趋向。美洲的成長更不能与这欧亞核心地統治全世界的学說相適合。况且空中威力所帶來的新因素也已經推翻了海上威力和陸地威力的均势。

抱着征服世界迷夢的德國为恐懼被包圍而感到困惱。苏联怕它的敌人的联合。英國的國策久已是以欧洲的均势为根据的,并且反对欧洲有任何具支配力量的强國。对于他人的恐懼总是有的,也就是那种恐懼才導致侵略和鈎心斗角的陰謀。在这次大战后將要出現一个全新的局势,有着兩个支配世界的國家——美國和苏联——其余的都要远远地落后于他們,除非这些國家組成某种的集团。而現在斯派克曼教授在他的遺言中告訴美國說就連他們都有受包圍的危險,因此应該与处于大陸"边緣地"的國家結成联盟,無論如何他們不应該阻止这"核心地"的國家(現在指的就是苏联)和边地國家联合在一起。

整个这些說法看來很聪明而又現实,其实是極端愚蠢,因为它所依据的还是那老一套的擴張势力和帝國政策与列强均势,而这就不可避免地会導致冲突和战爭。因为这世界恰巧是个圓球形,每一个國家都是被其他國家所包圍着的。要使用强权政治的方法來避免这样的包圍,那就必須要有联盟和反联盟、擴張势力和征服。但一个國家的領域或它的势力范圍無論如何廣大,总有被那些留在它自己以外的國家所包圍的危險;而那些國家它們自己也

怕敌方势力的这种反常的發展。擺脫这种危險的唯一方法只有征服全世界或是消滅每一个可能的敌人。我們今天正在目睹着最近这次企圖統治全世界者的失敗。是否有人从中受到教訓呢，抑或还有其他的人为野心、为种族与权势的驕矜所驅使，还要在这致命的疆場上賭一賭他們的命运呢？

在全世界的征服和全世界的联合兩者之間似乎实在沒有其他的途徑；可供选擇的中間路綫是沒有的。旧日國际間的分离和强权政治所追求的在今天已經毫無意义，而且不適合我們的环境，可是它們还是繼續存在着。國家的利益和活动已經越出了它們的國界而且与全世界有关。沒有一个國家能够閉关自守或对其他國家的政治上或經济上的命运漠不关心。如果沒有合作，那就必然会發生磨擦，还要帶來这磨擦的不可避免的后果。合作只有在平等互利的基礎上，在提高落后國家和民族使其福利事業和文化進度达到共同的水平上，以及消除种族歧視和外力統治才能建立起來。沒有一个國家也沒有一个民族会容忍別人的統治和剝削，就是給这种办法起一个比較好听的名称也是沒有用的。而且当世界上其他各地正在欣欣向荣的时候，他們也不会对于自己的貧窮困苦仍然無动于中。他們只有对于其他各地所發生的事情茫無所知才可能这样。

这一切似乎都是很明顯的，然而長期的歷史告訴我們，人类的心智远远落后于时事的遞嬗，而且只能緩慢地使自己与之適应。自己的利益本身就应該能够促使每一國家走向这种更廣泛的合作以求避免未來的灾难，并且在尊重他人自由的基礎上建立自己的自由生活。然而所謂“現实主义者”的自身利益却太局限于过去的神話和教条，將適合于某一时代的概念和社会形态看作是固定的

而且是人性和社会中一成不变的部分，而忘記沒有一样东西像人性和社会那样善变的了。宗教的仪式和观念成为永久的定形，社会机構也变为化石般的僵硬，战爭被視为生物学上所必要的东西，帝國和擴張势力被認为具有活力和進步的民族的特权，追求利潤的动机被認为支配人类关系的主要事实，还有一种信仰种族优越的种族中心主义也变成了信条，并且甚至就是沒有明說也被認为是当然的事情。这些思想之中有的是东方和西方文明所共有的；其中也有許多形成了近代西方文明的背景并从中滋生了法西斯主义和納粹主义。在道德方面，这些思想与法西斯主义者的信条之間并無很大的差別，不过后者在蔑視人类生命和所有人道主义的主張上更向前多走了几步而已。的确，人道主义虽然粉飾了欧洲的外貌如此的長久，現在却是一个在消失中的傳統了。西方的政治和經济的机構中都存在着法西斯主义的种子。除非和这种过去的思想意識断絕，战爭的勝利也不会帶來重大的变化。旧日的神話和幻想依然存在并且还被凶神們像过去一样地在追求着，我們又重走進这同样循环不已的周期中去了。

这次大战中出現了兩樁突出的事实，那就是美國和苏联在势力上和在实际与潛在的財富上的增長。苏联因为遭受了重大的破坏可能比战前要貧窮些，但它的潛在力是驚人的，它会很快地就恢复并且向前迈進。在物質和經济的力量上，欧亞大陸中沒有一國能和它抗衡的。它已經在顯示出擴張势力的傾向，并且多少在沙俄帝國的基礎上擴展它的領土。但这究竟要达到怎样程度还很难說。社会主义的經济并非一定会導致向外擴展的，因为它能够达到自給自足。但是其他的力量和旧日的猜忌还在起着作用，于是我們又覺察到那对所謂包圍的恐懼了。無論如何，苏联在許多年中將要忙

于医治战爭的創伤。然而那擴張勢力的傾向已經顯露，如果不在領土上也会向其他方面發展的。虽然近几年中苏联的發展有的已經使許多一向敬慕它的人們感到震驚，但是在今日沒有一个其他的國家在政治的穩固上和在經济的平衡上能呈現出像苏联那样的景象。它現在的領導者們具有着無与抗衡的地位，他們对于未來的看法將要左右一切。

美利坚合众國以它的巨大生產力和組織能力震驚了全世界。这一來，它們不僅僅在战爭上处于領導地位，而且也加速了美國經济中原有的过程，并且为它們自己產生了难題，使它們絞尽了極度的心力。的确，在它們現存的經济机構范圍之內，它們將会怎样地去解决这个問題而不致引起內部和外部的嚴重磨擦是不容易預料的。据說美國已經不再是孤立主义者了。它也是不得不如此，因为它現在一定要在某种程度上依賴于对外輸出。在它的战前經济中那边际因素本來差不多是不值一顧的，現在則成为需要考慮的主要問題了。等到平时生產代替了战时生產的时候，所有的这些出口貨要运銷到何处才不致引起磨擦和冲突呢？还有千百万武裝軍人回家之后將怎样地加以安插呢？每一个参战國家都將面臨这个問題，但却不会达到像美國那样的程度。已經發生的巨大工藝变革將要導致大量的生產过剩或大量失業，或者可能兼而有之。任何大規模的失業都將为人所痛恨，而且也是美國政府宣布的政策中認为須要消除的。人們在如何安插退伍士兵于有利的工作崗位和防止失業的問題上已經費了不少心思。無論关于这一切的國內局勢如何，除非發生基本的变化，这总是相当嚴重，自然國际間的局勢也同等的重要。

在这大量生產的时期中，現在經济的奇特性質竟使这个世界

上最富足最强盛的國家——美國也变为要依賴其他國家來消納它的剩余產品。在战后的一些年月中，欧洲、中國和印度对于机械和工業品都將有大量的需要。这对于美國銷售它的剩余產品必將大有帮助。可是每一个國家都將迅速地發展它自己的生產力來制造大部分的必需品，因此出口也就將趋向僅限于别处所不能生產的特种貨品了。消費能力也將受到民众購買力的限制，要想提高消費能力也需要基本上的經济改革。我們可以想見，随着全世界上生活标准的顯著提高，國际貿易和貨物交換將会繁盛和增進的。但提高生活这件事本身就需要在殖民地和落后國家中的生產和分配上解除政治和經济的桎梏。这就必然地会牽連到重大的变革，以及因之而發生的脫節和对于这新体制的適应。

英國的經济在过去一直是建筑在巨大的出口業务、國外投資、倫敦市的金融領導地位和龐大的海运業务上的。在战前，英國的食品供应將近百分之五十都要依賴于進口。可能由于强有力的食品生產运动，这种依賴性現在已見减輕。这些食品和原料的輸入是必須用工業品的輸出、投資、航运、金融業务和那所謂的“無形輸出”來支付的。因此，國外貿易，特别是大量出口就是英國經济中根本的和主要的特征了。这种經济是通过在殖民地区施行壟断性的控制和在帝國之內用特殊安排以保持某种的平衡才維持得住的。那些壟断性的控制和布置都大不利于殖民地和屬地，而且要在老一套的形式上將它們維持到未來也不見得可能。英國的國外投資已經消失而为巨額的債务所代替了，倫敦的金融霸权也已成过去。这就意味着英國在战后的年月中必將更多地依賴它的出口業务和运輸事業。然而增加出口，甚而至于維持以往的出口水平的可能性也是受到了嚴格的限制。

英國的進口金額(再輸出者除外)在战前自一九三六年至一九三八年，平均为每年八億六千六百万英鎊。这進口金額是以下列各項支付的(以百万英鎊为單位)：

出口額	478
國外投資收益	203
海运業务	105
金融業务	40
虧損	40
合計	866

由于从印度、埃及、阿根廷和其他國家(美國租借法案的除外)所借得的貨品和劳务的結果，代替那國外投資的实际收益竟是外債的沉重負担。据凱恩斯勛爵估計，在大战結束时这些冻結的英鎊債額將达三十億英鎊。以年息五厘計，每年付息將达一億五千万鎊。因此若以战前的平均数为基数，英國面臨的每年不敷之数恐將大大超过三億英鎊。除非能从出口以及各种業务上增加收益來弥补，那就会導致生活标准的顯著下降。

这顯然就是左右着英國战后政策的因素；假使英國要維持它目前的經济，它感到它必須保持它的殖民帝國，而且必要等到万不得已时才肯作一些枝節上的改变。它只希望在一群國家中——殖民地和非殖民地皆在其內——作一个具有支配权的合作者，要以領導者的身份在政治上和經济上与美利堅合众國和苏联这兩个巨大强國的廣大資源取得均势。因此它的願望就是延續它的帝國，保持它所既得的一切，并且把它的势力范圍擴張到新的区域，如泰國之类。因此英國政策的目标也是要实現它和自治領以及西歐一些小國的較緊密的結合。法國和荷蘭的殖民政策一般地是支持英

國关于殖民地和屬地的主張。荷蘭帝國实際上更是一个"衛星帝國"，沒有不列顛帝國它是不能繼續存在的。

英國政策中的这些趋向是易于理解的，因为那政策是以过去的观点和标准为根据，而且也由那些为"过去"所束縛的人們所制定的。然而在过时的十九世紀的經济关系之內，英國今天面臨着的困难还是非常大。英國的地位終究是脆弱的，它的經济不適合于目前的环境，它的經济資源是有限度的，它的工業和軍事的实力也不能維持旧日的水平。为了維持那种旧时經济而拟定的那些办法中有着本質上的不穩定性，因为那些办法会導致不断的冲突，導致缺乏安全，并且会增加屬地的惡感。这些都会使未來的情况对于英國还要更加危險。这是很可以理解的，英國人想要維持甚至还想提高旧时生活标准的願望，就得依賴那受到保护的英國出口市場和被控制着的那些供应原料和廉价食品的殖民地和其他地区。这就意味着英國的生活标准必須維持，甚至以压低億万亞非兩洲人民的生活僅僅到足够生存或更低的水平为代价也在所不惜。沒有人想要降低英國人的生活标准；但很明顯的，亞非兩洲人民也永远不会同意把他們自己的生活保持在人类最低生活水平以下來維持这殖民地經济。英國(在战前)每人每年的購買力据說是九十七英鎊(在美國更高得多)，而在印度还不及六鎊。这种巨大的懸殊是不可容忍的，而且实际上殖民地經济收益的遞減归根到底連統制的國家都將遭到不利。美國对这种情形已經清楚地認識到了，所以他們希望通过工業化和自治來提高殖民地人民的購買力。甚至在英國也有認識到印度工業化的必要性的，并且孟加拉大飢荒也促使許多人熱烈地想到了这个問題。但英國政策的目标是在英國控制之下發展印度的工業，并且使英國工業处于优越的地位。

和其他亞洲國家一样，印度的工業化必然是要实現的；唯一的問題只在于实現的速度。但是印度的工業化是否能与任何形式的殖民地經济或外國控制相適应却很成疑問。

像今天这样的大英帝國当然不是一个地理上的單位，也不是一个有效的經济或軍事單位。它是一个歷史的和感情上的單位。感情和古老的联系仍然是重要的，但在長期的过程中就不見得会超越过其他更为重要的問題。甚至这种感情关系也僅僅適用于在种族上与英國人相似的某些地区。这当然不適用于印度或英帝國的其他处于附屬地位的殖民地，那里的情形是適得其反的。就对南非洲的波耳人來說也不適用。在主要的自治領中微妙的变化也正在發生着，这种变化削弱了它們和英國傳統上的联系。在这次战爭中，工業規模大为發展的加拿大是一个重要的势力，它和美國緊密地联接在一起。它已經發展了一种膨脹着的經济力量，在某些方面它將妨碍英國的工業。澳大利亞和新西蘭的經济也正在擴張之中，并且正在体会到它們并不屬于大英帝國的欧洲体系，而是屬于太平洋上的亞美体系，而在这亞美体系中，美國可能要發揮主要的作用。在文化方面，加拿大和澳大利亞也逐漸地被吸引着趋向美國。

目前英國对殖民地的看法并不能与美國的政策和擴張的傾向相適应。美國需要一些出口貨的自由市場，对于其他國家的限制或控制这些市場的企圖是不会贊成的。他們需要亞洲千百万人民的迅速工業化和到处的較高的生活标准，这并不是为了感情作用，而是为他們的剩余物資尋找銷路。英美之間在出口業务和海运業务上的磨擦似乎是不可避免的。美國因現在拥有丰富的資源而想建立世界上的空中霸权，这是英國所憤恨的。美國可能贊成有一个独

立的泰國，而英國則願意它成为一个半殖民地。这些以它們目标中各自的經济性質为根据的相反見解普遍存在于整个的殖民地区了。

在英國今日所处的特殊情形之下，它政策中的目的在于有一个親密完整的联邦和帝國，这是可以理解的。然而事实的邏輯和世界的趋向以及自治領中民族主义的增長和帝國殖民地的分裂傾向都对它不利。企圖在旧的基礎上重建起來，繼續去幻想那已經消逝了的时代，还要夢想和高談帝國和那些布滿全世界的壟断，这对英國說來是比較其他國家甚至更为不智和短見的政策，因为那曾使英國在政治上、工業上和金融上掌握霸权的原因大部分已經消失了。虽是这样，英國已經曾有过、而且現在还有着卓越的品質——勇敢和团結一致的意志，科学、建設上的才干和善于適应的能力。这些和它所具有的其他品質非常有效地使一个國家变为偉大，幷使得它能够克服所遭遇到的危險和灾难。因此，如果轉变到一个不同而比較平衡的經济制度，它可能应付得了它那些重大而緊急的問題。但如果它还像旧时一样企圖繼續有一个帝國粘附于它，幷且供养着它，那就很不可能成功。

还有許多問題不可避免地有賴于美國和苏联的政策和它們兩國之間以及与英國的协調或矛盾到如何程度而决定。每个人都在高喊着，为了世界的和平与合作，三强团結是有必要的；可是裂痕和分歧在每一階段上甚至在战爭期間都透露了出來。無論未來的情势如何，顯而易見，美國的經济在战后將是强烈地擴張性的，而且它的后果也是差不多有爆炸性的。这会不会導致某种新的帝國主义呢？果真如此，那就是又一次的悲剧，对美國說來，它是有力量而且有机会对未來起帶头作用的。

苏联的未來政策还是隱藏在神秘之中，但是也已經漏出了它的一些端倪。它的目的是要在鄰近它边境得到許多友好的、附屬的或半附屬的國家，越多越好。虽然它为了建立某种世界性的組織而和其他國家合作，但它更有賴于在無懈可击的基礎上建立起它自己的力量。因此，推想起來，其他的國家只要能够的話，大概也可能这样做。这对于世界合作并非一个可以乐观的前奏。苏联和其他國家之間并沒有像英美間那样的对于出口市場的爭夺。然而分歧却是更深，他們各自的观点距离更远，彼此的猜忌甚至在共同作战的努力之中也沒有減輕过。这些分歧如果繼續增長，美國和英國势必至于尋求相互結合和相互支援來对付苏联集团的國家。

在这种局面中，亞非兩洲的億万人民將处于什么地位呢？他們变得愈來愈意識到他們自己和自己的命运了，并且同时也有了世界意識。他們中的多数人都很关心世界时事的演变。他們对于每一个动态或事态的測驗都不可避免地是这样的：它会有助于我們的解放嗎？它会終止一國对另一國的統治嗎？它会使我們能够自由地过着我們所选擇的生活而与别的人合作嗎？它会給一切民族和每一个民族中的各集团帶來平等的权利和均等的机会嗎？它能提供諾言來早日扫除貧困和文盲而帶來較好的生活条件嗎？这些思想都是民族主义的，但这种民族主义并不企圖統制或干涉别人。他們欢迎对于世界合作和建立一个國际秩序的一切尝試，但他們怀疑而不放心这会不会是那旧日霸权的另一种方式的延續。亞非兩洲大部分都是覺醒了的、心怀不滿的、情緒激昂的人类，他們再也不願意忍受目前的現狀了。亞洲各國之中，情况和問題虽大有差别，但在这整个廣大地区之內，在中國，在印度，在东南亞，在西部

亚洲和那些阿拉伯國家都有着共同的情感联系和無形的鏈鎖將他們联系在一起。

当欧洲还在落后而常陷于黑暗时代的时候，亚洲代表着人类的進步精神已經有一千年以上了。一个时代接着一个时代的輝煌文化在那里繁盛起來，文明和权势的偉大中心也成長了。約在五百年前，欧洲才得复兴，于是緩慢地向东西兩方發展，一直經过了几个世紀才在权势上、財富上和文化上成为世界握有霸权的大陸。是不是这种演变有一种循环周律，而現在正是在逆轉的过程中呢？威力和权势的确已經更向远在西方的美洲和东欧方面移动，而这东欧根本上就几乎不是欧洲遺產的一部分。此外在东方，西伯利亚也有了驚人的發展，并且其他的东方各國变革和飛躍進展的时机也成熟了。未來还会有冲突呢，还是东西之間可以有一种新的平衡呢？

然而这个問題只有那遙远的未來才能加以决定，望前看得太远是沒有甚么用处的。現在我們还不得不負起眼前的重担和应付那使我們陷于困苦的許多問題。在印度的这些問題的內部，也和許多其他各國一样，还存在着眞正的爭点——不僅只在于建立十九世紀欧洲类型的民主制度，而且也在于影响远大的社会革命。民主制度本身已經陷于彷彿不得不加以变革的情势，因此在那些不贊同变革的人們当中，对于民主制度的是否可行就產生了怀疑和否定，而这样一來就導致法西斯主义的傾向和帝國主义观点的延續。所有我們印度現时的問題——教派或少数派的問題、印度王公、宗教团体和大地主的旣得权益，还有英國在印度的政权和工業的根深蒂固的权益——这一切最后都变为社会改革的反对者。由于任何眞正的民主制度都好像一定会引起这样的变革，于是民

主制度的本身也被反对而被認为是不適合印度的特殊情况。所以印度的問題，尽管有它一切外表上的多种多样性和与众不同，其实在本質上也和战爭所暴露出來的中國或西班牙或其他欧洲許多國家以及别处的問題全是同一性質的东西。欧洲的許多抗敌运动反映着这些矛盾。到处的旧日社会力量的均衡都已被推翻了，在新的均衡还未建立以前，总会有紧張、困难和矛盾的。从这些当前的問題中，我們被引到我們这时代的一个中心問題：这就是，如何使民主制度与社会主义結合起來；这也就是如何保持个人的自由和創造性，而同时在國家和國际方面对于國民經济作集中的社会管理和計划。

十三　自由与帝國

美國和苏联似乎注定了都要在未來扮演重要的角色。它們彼此間的差别比任何兩个前進國家之間所可能有的差别几乎多得不能再多，甚至它們的缺点也是方向相反的。單純政治上的民主制度所有的一切弊病在美國是很顯著的；而由于缺乏政治上的民主所產生的一些弊病在苏联也存在着。然而它們也有許多共同之点——生动有力的人生观和丰富的資源、社会的流动性、沒有中世紀的背景、对科学与科学应用的信仰，还有給予人民的普及教育和机会。在美國，尽管个人的收入大相懸殊，但是沒有像多数國家中的那种固定階級，而有一种平等的精神。在苏联的过去二十年中，最突出的大事是群众教育和文化方面的驚人成就。这样看來，这兩个國家都具备了一个前進的民主社会所必不可少的基礎，因为沒有一个这样的社会是能够建筑在以少数优秀知識分子來統治無知而冷漠的民众那种制度上面的，而且也沒有这类的优秀分子覺

能够長期繼續統制着有高度教育和文化程度的人民。

在一百年前，德·托克維尔談到那时的美國人曾說过："如果民主的原則在一方面沒有誘導人們去为科学而研究科学，它确在另一方面大大地增加了那些科学研究者的人数。……各种永久不平等的条件使得人們將自己局限于只在抽象眞理上作自負而毫無实益的探索；民主的社会条件和制度則为人們尋求切身而有用的实际科学成果准备下条件。这种趋势是自然而不可避免的。"自此以后，美國已經有了發展和改变，而且成为多种民族的混合体，但它本質上的特性还在延續着。

美國人和俄國人还有一个共同的特性，那就是他們沒有背着"过去"的重担，而这种重担是曾經压迫过欧亞兩洲而且在很大程度上限制了它們的活动和冲突。美國人和俄國人当然和我們一样地誰也不能逃避現在这一代的可怕的重担。但若与其他的民族相提并論，它們的过去是比較清楚的，而在他們走向"未來"的旅程上，阻碍也比較地少。

由于这种情形，結果，他們能够在和其他民族接近时不至于帶着那种久已建立起的帝國主义國家和别人接触时經常連帶着的互不信任的背景。这并不是說他們的过去就沒有各种缺点、污点和猜疑。美國人有他們的黑人問題不断地在譴責着他們所自詡的民主和平等。俄國人也必須拭去东欧旧恨的記憶，而且目前的大战也正在增加着这种旧恨。然而美國人容易和其他國家交友。俄國人則差不多完全沒有种族的歧視。

多数的欧洲國家都充滿着他們相互間的仇恨、过去的冲突和不公平。帝國主义的國家中更不可避免地加上了那种被統治者对它們的深切憎惡。英國由于它那長期帝國主义統治的歷史，它的

包袱是最重的。由于这一点，或者是由于民族的特性，英國人总是不坦率而孤高自賞，并且不容易和别人結交朋友。在國外他們不幸地却被人們以他們的官方代表來衡量，而这些代表們很少是他們的自由主义和文化的旗手，并且往往是裝着紳士架子而貌为虔誠的。这些官員們都有招致他人仇恨的特殊伎倆。几个月前，一个印度政府的秘書寫給在拘押中的甘地先生的一封信就是存心表示傲慢的事例，大多数的人們都視此为对印度民族蓄意的侮辱。因为甘地先生恰是印度的象征。

未來会怎么样呢？是另一个帝國主义时代呢，还是國际合作或世界联邦的时代呢？天平是傾向于前者的，旧日的論辯又被人們重复起來了，只是沒有已往的那样坦直。人类的道德要求和人类的牺牲竟用于卑鄙的目的，統治者們把人类的美德和尊嚴利用在邪惡的目的上，而且还要从人民的恐懼、仇怨和虛妄的野心中取得好处。在古代，他們談到帝國的問題一向是比較坦白的。修昔第底士在論及雅典的帝國时曾寫道：“我們不使用动听的言辞來說我們之所以对这帝國有应得的权利，乃是因为我們独力打倒了蛮族，或是因为我們为我們的臣屬或为文明冒过存亡的危險。和个人一样，國家是不能因准备保衛自己的正当安全而受譴責的。例如我們現在來到西西里，这也正为的是我們自己的安全。……正是‘恐懼’才逼使我們緊抱着我們那在希臘的帝國不放；也正是那‘恐懼’才驅使我們，加上朋友的帮助，來到此地处理西西里的事务。”他在談到雅典屬地的貢賦时又說：“獲取貢賦也許像是罪惡，但若弃而不取那就眞是愚蠢了。”

雅典的歷史充滿着各种教訓，那就是：民主政体与帝國的矛盾，民主國家对屬地施行暴政，以及那帝國迅速地衰落滅亡的种种

教訓。沒有一个高唱自由和帝國的人在今天为自己辯护能像修昔第底士講得那样地恰当而动人了："我們是文明領導者，人类的先鋒，能和我們交际往來是人类所能賜与的最高幸福。來在我們的势力范圍之內不是隸屬而是权利。尽东方所有的財富也不能抵償我們所賜与的那些可宝貴的东西。所以我們尽可以使用着流到我們这里的資產和錢財愉快地進行工作，而且确信尽管他們竭力在报答我們，我們仍然是債权者。因为通过努力和痛苦以及在許多次战場上我們已經發現了人类权利的秘密，也就是幸福的秘密。人們曾用了許多的名字來猜測这个秘密；但是只有我們才从学習中認識了它，并使它適用于我們的城市。我們所用來認識它的那个名字就是自由，因为它敎導了我們为人类服务就是得到自由。难道你們还不知道，为甚么人类中只有我們不以自私自利为条件而是以对自由的大無畏信心來頒賜我們的恩惠嗎？"

在今天自由和民主被那样高声地宣揚着但却只限于某一些人才能享受的时候，他所說的这一切还是听着同样耳熟。他所說的也有眞理，也有悖于眞理的。修昔第底士不知道其余的人类，他的眼光只限于地中海的各國。他为他那有名的城市的自由而感到自豪，贊美自由是幸福和人类权力的秘密，却沒有認識到其他的人們也在渴望这种自由。自由爱好者的雅典劫掠了并且毀滅了弥罗斯，殺尽了所有成年的男子，把妇孺賣为奴隸。甚至正当修昔第底士寫述这帝國和雅典的自由的时候，帝國已經潰滅，而自由也一点都不存在了。

这是因为長期地把自由权和統治权与奴役制結合在一起是不可能的；总有一方要压倒另一方，而帝國的威望与光荣和它的崩潰在时間上也相隔不久。在今天比較在任何已往的时候自由更是不

可分割的了。跟着伯里克理斯贊揚他那可爱的城市之后不久，就是那座城市的陷落和斯巴达駐軍的占領亞克洛坡利斯。然而他所說的話仍然使我們感动，因为他們对于美、智慧、自由和英勇的爱好不僅適用于他那时候的雅典，而且也適用于世界的較大范圍。“我們是美的爱好者却沒有奢佚，是智慧的爱好者却沒有失去丈夫气概。財富給我們的并不僅僅是驕矜的材料而且是成就的机会；我們不以承認貧窮为耻辱，但不去努力克服貧窮才是眞正墮落。……我們不僅是只从那听熟了的論証——战場上顯出威風是如何地正大和高尙——之中，而且要从我們这偉大城市里日常所見的生活上的熙攘景象之中來吸取力量，我們一見这城市就爱上它；还要記住所有这城市的偉大是得力于人們具有战士的無畏精神，智者的对他职責的認識，和仁者在处事中的自律——得力于那些縱使在任何嚴厉的考驗中遭受失敗仍以不得为这城市尽职为耻辱，而情願以犧牲性命作为最高貢献的人們。因此他們献身于这共和政治而每人獲得为自己作紀念的不朽荣譽，同时还造就了一个最为偉大的陵墓，这并非用以安放他們遺骸的陵墓，而是人們心灵中的一个家，他們的光荣在其中歷久常新，遇到適当时机就鼓舞起言論和行动。因为这整个世界就是名人們的陵墓；他們的事迹并不是僅僅雕刻在他們鄉土中的石碑上的，而是長存远届，不用有形的标志而是交織于其他人們生命之中的。現在輪到你們的就是要和他們所曾做过的來競賽；而且既然知道幸福的秘密就是自由，而自由的秘密就是勇敢的心，所以遇到敌人來進攻的时候就不要站在一旁懶洋洋地作壁上观。”①

① 这段引用修昔第底士的話摘錄自阿弗利·齐麥恩（Alfred Zimmern）所著“希臘共和國”（The Greek Commonwealth）（一九二四年版）。（原注）

十四　人口問題。出生率的降低和民族的衰微

五年的战爭已經引起了巨大的人口变化和移动，这規模之大大概能是歷史上过去任何时期所不能比拟的。除了战爭中几千万的伤亡，尤其是在中國、俄國、波蘭和德國的伤亡之外，成群的人們都已从他們的家鄉和祖國被赶走了。有的是为軍事的必要，有的是为劳动的需要，有的是被强迫疏散，还有的是敌軍進攻前逃亡的大批难民。甚至在大战前，由于納粹政策的关系，欧洲的难民問題已經达到了駭人的嚴重程度。然而若与战爭的發展情形相比，这些就变为黯淡無光而不足重輕了。撇开战爭的那些直接影响不談，欧洲的人口变动大部分是由于納粹政权所推行的那别有用意的人口政策。他們顯然地曾經殘殺了几百万的犹太人，并且在所占領的許多國家中破坏了人口的完整性。在苏联，好几百万人已經东移到烏拉尔山那一面的新地区上从事垦業，这好像是永久性的。在中國，据估計有五千万人已經流离失所。

無疑地，总要努力設法使这些人們或是孑遺者們还鄉，并为他們办理善后，然而这任务的复雜性是非常巨大的。許多人願意返回他們的故鄉；也有許多人可能情願停留在他的新环境內。另一方面，由于欧洲政治变动的結果，人口似乎可能还有更多的移动和流轉。

比較意义更为深長而又影响更为远大的是那一部分屬于生理上的和生物上的变化，而这变化正在迅速地改变着世界的人口。工業革命和現代技術的發展引起了欧洲人口的急遽增長，尤其是在欧洲的西北部和中部。随着这技術的向东傳布到了苏联，再加以新經济制度和其他因素的帮助，这些地区的人口甚至增長得更

为驚人。这种技術的向东廣泛傳布，配合上教育、衛生設施和公共衛生的改善，正在繼續不已，而且將要普及于亞洲許多的國家。有些國家，例如印度，决不需要更蕃盛的人口，若是人数較少反会更好一些。

同时在西欧，在人口方面却已經开始有了相反的过程，出生率下降的問題逐漸更加嚴重。这种趋势似乎是普遍的，而且影响了世界上多数的國家，只有像中國、印度、爪哇、苏联这一些國家是顯著的例外。这在先進的工業國家中最为突出。法國的人口在多年前就已停止增長，而且現在正在緩慢地下降之中。英國的出生率自从前世紀的八十年代起就已經顯示出穩步的下降，而且現在除了法國之外在欧洲是最低的了。希特勒和墨索里尼在德意兩國尽力提高出生率也只獲得暫时的效果。在北欧、西欧和中欧，这种下降情形比較南欧和东欧（苏联除外）更为顯著，但是类似的趋势在所有这些地区中都是顯而易見的。除苏联不計外，欧洲的人口，按照目前的趋势，到一九五五年左右达到最高峰之后就將开始下降。这与那將使这下降趋势更加惡化的战时損失并無关系。

另一方面，苏联正在迅速地增加它的人口，到一九七〇年可能达到超出二億五千万之数。那些由于战后的因領土变更而增加的任何人口还沒有包括在內。这人口的增加連同技術上的和其他种种的進步，不可避免地使苏联成为欧亞兩洲中具有支配力量的强國。在亞洲，大部分还有賴于中國和印度的工業發展。它們的龐大人口是一种負担也是弱点，除非这些人被適当地在生產方面組織起來。在欧洲，过去的那些强大殖民國家的擴張和侵略的階段顯然肯定地已成过去。它們經济和政治的組織和民族的技巧和才能可能还会使它們在世界局势中占一个重要位置，但是它們將要逐漸

地不能算为第一等强國了，除非它們組織成为一个集团來發揮作用。“任何欧洲西北部和中欧的民族要想重行和世界挑战都似乎不像是可能的了。由于技術文明傳播到更急速地壯大的民族，德國和它的西方鄰國們同样地都已經过了它的全盛时期，而不能成为支配世界的强國了。”①

技術和工業的發展已經把权力帶給一些西方的民族和國家。这种权力的來源如果始終只被几个民族所壟断似乎極不可能。因此欧洲所行使于世界大部分地区中的政治和經济上的支配权不可避免地一定会迅速衰落，而欧洲也將不复成为欧亚兩洲和非洲的神經中樞了。由于这种基本的原因，老大的欧洲列强在思想和行动上將会注重到和平和國际合作，并且还会尽可能地避免战爭。旣然侵略差不多必然要導致灾禍，它也就不再有誘惑力了。但是那些仍然拥有着支配力量的世界列强，并無这样的与人合作的要求，除非是道义上的要求，然而道义上的要求是很难得与权力結合在一起的。

这出生率廣泛下降的現象究竟是由于甚么原因呢？避孕剂使用的增加和对于有節制的小家庭的願望可能發生一些影响，然而一般公認这也沒有任何重大关系。在爱尔蘭这天主教國家中，避孕剂想來是不大使用的，而出生率的开始下降却比其他國家还要早。可能西方日益盛行的晚婚是原因之一。經济的因素可能也有过一些影响，但这也不見得是重要的理由。人所共知，窮人中的生

① 摘錄諾德斯坦(Frank W. Notestein)在一九四四年四月号的美國“外事”雜志(Foreign Affairs)中关于“战后欧洲的人口和列强”的評論。國际劳工局也在一九四三年發布过古利舍尔(E. M. Kulischer)关于“欧洲人口移动”(The Displacement of Population in Europe)的論文。(原注)

殖一般地都較富人为多，而鄉村地区的生殖也是同样地比城市蕃盛。較小的集团能够保持較高的水平，个人主义的發展則减低了集团和民族的重要性。海尔登教授告訴我們說，一般的成例是，在大多数文明社会之中，某一特种社会所認为可欽佩的类型，都比一般民众生殖較少。所以这类的社会在生物学上來講就似乎是不穩定。大家庭往往是与較低的智慧相联系的。經济上的成就是被認为和生物上的成就背道而馳的。

关于出生率下降的基本原因，我們还似乎知道得很少。虽然許多次要的理由曾有人提出过。但是很有可能，其中存在着一定的生理上的和生物上的理由——工業化社会的生活和他們所居的环境。营养不够的飲食，酒精中毒，神經衰弱或一般的健康不良(精神的和肉体的)，对生殖都有影响。然而疾病蔓延和每飯不飽的社会，像印度那样的，还是蕃殖得令人可驚。也許現代生活的緊張和吃力，無止境的競爭和煩惱，也会使生殖下降。也可能离开那賜予生命的土壤是一个重要的因素。即使是在美國，農業工作者的生殖能力比起职業階層的还不止超过兩倍。

大概那最初从西方發展而傳播到其他各处的那种近代文明，尤其是它那主要特征的都市生活，產生了不穩定的社会，从而逐漸丧失了它的生命力。生活在多方面有了進步，可是又失去了它的控制力；它变得更不自然而逐漸地衰退了。兴奋剂愈來愈成为需要——催眠或帮助执行其他天然官能的葯剂、以有害全身而換得暫时快感的適口飲食、刺激感官以求一时愉快和兴奋的特殊方法——兴奋一过，随之而來的就是反动和空虛的感觉。尽管它具有輝煌的表現和眞正的成就，我們却創造了一种含雜着某些虛假东西的文明。我們所吃的是以肥料代用品所制成的代用品食物，

我們沉溺于代用品的情緒之中，而我們人与人之間的关系都是只在表面而絕少深入。廣告家是我們这时代的象征之一，用尽他那聒聒不休的努力來欺騙我們，麻痹我們的知覚能力，引誘我們去買不需要的和甚至有害的东西。我幷不是为了这些事情而在归咎别人。我們都是这时代的產物，还帶着我們这一帶的特征，同样地都有受贊譽或受譴責的資格。誠然，我也和任何别人同样是旣为我所欣賞又为我所批評的这文化的一分子，而且我的習慣和思想方式也受到这文明的制約。

近代文明究竟出了甚么毛病，竟会在根本上發生这些不生育的現象和种族的衰退呢？然而这幷不新奇，从前也發生过，歷史上充滿了这种先例。罗馬帝國衰微时的情形更坏得多。是否有一个周期循环在支配着这种內在的衰退呢？我們能否尋出那些原因，幷把它們加以消除呢？近代的工業制度和資本主义制度不能算是唯一的原因，因为就是沒有它們，衰退也常常有过。但是頗有可能，按照它們現有的各种形式，工業制度和資本主义制度确会產生一种环境以及一种物質上的和精神上的气氛，以有利于那些原因發揮作用。如果这基本原因是一些精神上的东西，一些会影响到人們思想和精神上的东西，那就是难以捉摸的，虽然我們还可以設法去了解它或是直覚地去意識到它。但是有一件事实似乎是突出的：离开土壤，离开大地，对个人和种族都是有害的。大地和太陽是生命的泉源，我們若是長期地离开它們，生命就会开始衰退。近代工業化的社会已經失去了和土壤的接触，而且体驗不到大自然所賜予的欢乐和那由接触到“大地”所得來的容光煥發的健康。他們也談論着大自然的美，而且偶尔也在周末出去尋幽探勝，同时还在鄉下地方乱抛下他們自己的不自然的生活的產品，但是他們不能

与大自然灵感相通，或体会到自己是它的一部分。大自然之所以成为可供观覽和欣賞的东西乃是因为他們所說是如此，看过之后發了一声松快的長嘆，又回到他們日常的去处了；这就恰恰好像他們想要欣賞某些古典的詩家或作家，等到尝試發生厭倦，又回到他們所爱讀的用不着劳心的小說或偵探故事上去一样。他們不像古代希臘人或印度人那样是大自然的兒女，而只是陌生人來对不大知道的远親作局促不安的訪問。因此他們体驗不到大自然的丰富生活和無窮变化中的愉快，而且也体驗不到我們祖先自然而然所得到的那种热烈活潑的情感。这还能怪大自然把他們当作不需要的非親生兒女看待嗎？

我們不能回到那古代泛神論的人生观去，但是或者我們仍然可以領悟到大自然的神秘，傾听那生命和美妙的歌声，并且从它那里汲取生命的力量。那种歌曲并不是只在特别的地点中歌唱，只要懂得听，我們到处都听得見。但是还有某些地方連那沒預备听它的人們都能被迷住，它來的时候就好像远处有力的風琴傳來的深沉音調。在这些得天独厚的地点之中有一处就是克什米尔，在这里常有着美妙可爱的情景和一种魔力在偷襲着人們的感官。法國的学者富舍先生在描寫克什米尔的文中說："我可以進一步來講我所信以为是的这克什米尔特殊誘惑性的真正原因嗎？这种誘惑是人人都在追求的，甚至那些不打算分析它的人們也在追求。这不可能僅只是由于它有美丽廣大的森林，清澄瑩澈的湖沼，輝煌雄偉的雪峰，或是在那凉爽空气之中無数溪流發放出來的悅耳的潺湲之音。也不能只因为它那壯丽庄嚴的古代建筑，虽然那馬坦德的廢墟高傲地立在他們喀利瓦的船头像海角上的希臘神庙一样，还有由十塊石头雕成的巴亚尔的小神龕与萊錫克拉第斯的歌

舞隊紀念物同样地完美。我們甚至也不能說这是由于藝術和風景的結合，因为奇妙环境中的精美建筑在許多其他國家中也是可以找到的。但是那唯有在克什米尔才找得到的是这美好的藝術和風景兩者結合在那被一种神秘的人生賦予生气的大自然的当中，而这神秘的人生懂得如何附在我們耳边切切私語，使我們这些异教徒心旌搖搖，而且領着我們，有意或無意地回到詩人所咏嘆的那些过去的歲月，那时世界还在青春，那时

“地上的天
遨游憩息于群神之間。”①

但是我的目的并不是要贊美克什米尔，虽然我对它的偏爱有时会把我引入歧途。我也不想提倡那种贊成泛神論的論証，虽然我的是一个到了相当程度的异教徒足以使我相信，稍帶一点异教徒的色采是于心身都有益的。我的确認为生命若与土壤完全隔絕，終久必將枯萎。当然这样的完全隔絕也是罕有的，而大自然的發揮作用也需要它的时間。然而和那賜与生命的因素愈离愈远总是近代文明的弱点。近代資本主义社会的競爭和唯利是圖的特性、对財富高于一切的崇拜以及許多人連續不断的緊張和缺乏安全感等等都加重了思想上的不健全，而且產生了神經病的狀态。比較更健全而更均衡的經济制度或能導致这些情况的改善。即使如此，还是需要与土地和大自然有更大和更生动的接触。这不是說要回到那字面上完完全全的旧的狹义的土地，也不是退到原始的生活方式。那种医治方法可能比原來的疾病更坏得多。用一种使男女們尽可能地和土地接触，并且提高鄉村地区文化水平的方法，

① 見“健陀罗的希臘—佛教藝術”(L'art greco-bouddhique du Gandhara)。(原注)

來將現代工業組織起來，总該是可能的。鄉村和城市应該在生活的舒適上彼此接近，使兩者都有为發展身心的充分机会和一个丰满而全面的人生。

我毫不怀疑，只要人民想这样做，这总是能够做得到的。在目前就是沒有那样普遍的要求，而且我們的精力又被轉移到（彼此互相殘殺尙不在其內）制造代用的物品和代用的娛乐品上去了。我对于很多的这些代用品并無基本上的反对，而且認为有些肯定地是適宜的，只是这些东西会占去了那些往常本來可以更好地加以利用的时間，而且也会給予人生以一种不正确的远景。人造肥料在目前需要甚廣，我也認为这些东西在它們自己的特殊的用途上自然是好的。然而我总覺得奇怪，人們在热心于人造產品的时候竟忘記了天然的肥料，甚至于把它浪費和抛弃。只有中國，作为一个民族，有过那种健全的常識能充分利用这天然的材料。有些專家們認为，人造肥料固然能產生速效，但是因为夺去了土地中蘊藏的主要成份，它是会削弱地力的；并且这一來，土地就積漸变为更加磽瘠。現在对于土地，也和对于我們个人的生活一样，太像是把蜡燭的兩端同时燃点。我們用驚人的速度取用大地的宝藏，而極少甚或沒有补还給它什么。

我們感覚到自豪，因为我們日益增長中的能力几于使任何东西都能在化学实験室中制造。我們曾从蒸汽时代前進到电气时代，而現在我們又到了生物化学工業的和电子的时代了。社会科学的时代隱隱約約地在前景中呈現了，我們希望它会解答那些使我們感到不少困难的許多中心問題。我們也听說，我們正在鎂鋁时代的門口，因为这兩种金屬產量極富而且分布普遍，对于任何人都是不会缺乏的。新的化学正在为人类建立新的人生。我們好像是到了

人类动力資源大量增加的边緣，而各种各样划时代的新發現也將要出現于最近的將來。

这一切都是極令人感到安慰的，然而疑慮又爬上我的心头。我們所以遭受灾难并不是由于缺乏动力，而是由于錯用了我們所拥有的动力，或是沒有適当地去应用它。科学提供了"动力"，但它依然是与人無关的，沒有目标的，而且对于我們如何应用那它所提供我們使用的知識几乎是漠不关心的。科学可能繼續不断地取得成就，然而如果它过份地藐視大自然，大自然也許会对它玩弄一个巧妙的报复。虽然生命在外表上似乎顯著壯大，但它可能因为缺乏科学所未發現的某种东西而在內部逐漸衰退。

十五 理解旧問題的新途徑

現代思想，那是說較好类型的現代思想，是实踐主义的和实用主义的，倫理的和社会的，利他主义的和人道主义的。它是受那为了改善社会的一种实踐的理想主义所支配。推动这現代思想前進的那些理想就代表着这时代精神，也就是"瑜伽达磨"。这現代思想已經大部分抛弃了古代人們的哲学理解，抛弃了他們对于終極眞实性的探索，并且也抛弃了中世紀的虔誠主义和神秘主义。人道主义是它的神而社会服务就是它的宗教。这种概念可能并不完整，因为每一时代的思想都曾被当时的环境所限制，而每一时代都曾把某些局部的眞理当作打开一切眞理之門的鑰匙。每一世代和每一民族都受到幻觉的影响而以为他們对于事物的看法是唯一正确的，或者無論如何也是最接近于正确的。每一种文化都有它一定的价值，而那价值却受着这文化的局限和制約。被这文化所支配的人們，認为这些价值是当然的而且是永久有效的。由此可見

我們那些現代文化的价值也可能不是永恒的和最終的；不过这些对于我們却有基本的重要性，因为它們所代表的是我們所处的这时代的思想和精神。少数看到未來的先知先覺者，可能对人类和宇宙有一种比較完整的远見。他們是具有一种生命力的人物，而一切眞正的進步也就从而產生。絕对大多数的人們，甚至連这些現代的价值都沒有領会，虽然他們可能也在濫用流行的術語談論問題，并且他們的生活为"过去"所束縛。

因此我們的动作必須与我們所处的时代中那些最高理想調和一致，虽然，我們也可能有所补充或按照我們的民族天才而加以改造。那些理想可以分为兩大类：人道主义和科学精神。这兩者之間是有过表面上的矛盾，不过目前的巨大思想剧变和它对于一切价值的怀疑也正在消除这兩种認識之間的、以及那科学的客观世界与內在的精神世界之間的旧时界限。人道主义和科学精神之間正在滋長着一种綜合性，因而產生了科学的人道主义。科学固然是緊依着事实，但也發展到了其他領域的边緣，或者，無論如何也已經不再輕蔑地否定它們的存在。我們的五官和这五官所能覺察的，很顯然窮究不了这宇宙的一切。在过去二十五年中科学家对于这有形世界的看法已經有了深刻的改变。科学一向把大自然看作几乎与人类無关。但是現在詹姆士·金斯爵士却告訴我們科学的精髓是，"人类不再把大自然看作是与自已判然各别的东西了。"因此那曾使奧义書的思想家們陷于苦悶的旧問題又出現了：怎样能認識这知者呢？怎样能使那看見外界事物的眼睛看見自己呢？而且如果外界是內心的重要部分，我們所覺察的或所想像的东西只是我們思想的具体化，而且宇宙和大自然、灵魂、思想和肉体、超越物質的和內在的这一切本質上都是一体的話；那么我們在这有

限度的思想范圍之內如何能够客观地去理解这奇偉的造化安排呢？科学已經开始触及这些問題——虽然这些問題可能在規避着它——而現在最精勤的科学家还是古代哲学家和宗教家的原型。爱因斯坦教授說："在我們这唯物主义的时代中，嚴肅的科学工作者是唯一最富于宗教性的人。"①

在上述的一切之中好像是有一种对于科学的坚定信心，然而又担心这單純研究事实而無目的的科学不够用。难道科学提供了这許多的生活所必需的东西竟沒有注意那人生的意义嗎？有一种想在現实的世界和精神的世界之間求得协調的企圖，因为越來越明顯，对前者的过份偏重正在摧毁着人类的精神。曾使古代哲学家們陷于苦悶的問題，又以不同的形式和关系被提出了：怎样使世界上的表面現象的生活和个人內心的精神生活协調一致。医生已經發現囫圇地处理个人的身体或社会的整体是不够的。最近几年中，医务工作者們熟悉于現代精神病理学的發現，已經放弃了器官疾病与官能疾病互相对立的学說，而更着重于心理的因素。"医治疾病的最大錯誤，"柏拉圖曾寫道："就是其中有專治肉体的医生又有專治灵魂的医生，其实二者是一体而且不可分的。"

爱因斯坦，这位最杰出的科学家告訴我們，"人类的命运在今天比起歷來更要有賴于它的道德力量。达到快乐和欢娱境界的途徑就是在任何地方都要通过絕欲和自制。"他把我們从这值得自豪的科学时代忽然又帶回到古代哲学家的时代，从爭夺权利的欲望和追求利潤的动机帶回到印度一向那么熟悉的禁欲精神。可能今日多数其他的科学家不会同意他这一点，或者也不同意于他所說

① 五十年前，維帷卡南达認为現代科学是眞正宗教精神的表現，因为現代科学是用眞誠的努力來設法理解眞理的。（原注）

的："我絕对相信，在世界之上財富是不能有助于人类前進的，即使將这財富放在最忠实于这种事業者的手中也不可能。只有偉大和純潔品德的模范才能產生优美的思想和崇高的行为。金錢只能引起自私，而且总会誘惑它的所有者不可抗拒地去濫用它。"

在面臨着这和文明本身同样古老的問題的时候，現代科学有許多古代哲学家所求之不得的便益。它拥有積累下來的知識宝庫，还有一种从多方面已經証明本身有正确性的科学方法。它描繪出幷翔实証明出古人所不知的許多領域。它擴大了人类对許多事物的了解和掌握，而这些事物不复成为宗教僧侶們用以欺人的神秘了。然而它有某些缺点。正是因为積累下來的知識丰富充沛，也就使人难于作全面的綜合观察，而会在某些地方使自己迷失道路；人們分析它，研究它，了解了它的一部分而又看不出这一部分和整体的关系。科学所解放出來無窮力量压服了他，又無情地帶着他前進到未知的彼岸，还有时使他成为一个不情願的犧牲者。現代生活的步伐，接連不断的危机，都成为在冷靜中追求眞理的障碍。智慧被推來挤去地乱用，因而就不易于發現那为了眞正了解所如此必需的冷靜而超然的境界。"因为智慧的作風是寧靜的，它的气質是安詳的。"

也許我們是生活于人类的一个偉大时代，因而不得不付出享受那特权的代价。因为凡是偉大的时代都曾充滿着矛盾和不穩定，充滿着除旧布新的企圖。永久性的穩定、安全和不变是沒有的；因为若有的話，生命本身就將停止了。充其量我們只能尋求一种相对性的穩定和在运动中的均衡。生命是一个接連不断的人与人的斗爭，人与环境的斗爭，物質、知識和道德水平上的斗爭；从这斗爭之中形成了新的事物，產生了新的观念。破坏和建設是同时

幷存的，人类和大自然在这兩方面从來都是明顯的。生命的本性是生長而不是停滞，是不容許有靜止狀态的連續不停的轉变。

在今天的政治經济的世界中就是追求强权，然而等强权到手之后許多其他的价值又丧失了。政治的机詐和陰謀代替了理想主义，怯弱和自私代替了無私的勇气。形式勝过了实質而那样銳意所追求的强权也沒能达到所要求的目标。这是因为强权有它的局限性，而武力也会回击到自己本身。强权和武力都不能控制精神，尽管它們可能使精神硬化和粗糙化。孔子說："三軍可夺帅也，匹夫不可夺志也。"

約翰·斯圖阿特·穆勒在他的自傳里曾寫道："我現在确信，除非等人类的思想方式在基本的構成上發生重大的变化，要想人类的命运有重大的改善是不可能的。"然而思想方式本身的基本变化是从变化中的环境和从人生在不断斗爭中所經歷的艰辛苦难而來的。所以我們虽然可以試圖直接去改变那些思想方式，但是更有必要先去改变那思想方式所賴以成長和生存的环境。它們彼此是互相依賴互相影响的。人們的思想有着無窮尽的种类，而每一种思想对于眞理都有它自己的看法，而且往往不能了解别人的观点。从这当中就產生了矛盾。从这种相互影响当中也出現了更丰滿而更完整的眞理。因为我們必須認識到，眞理是多方面的，而不是任何集团或國家所能壟断的。处理事物的作法上也是如此。不同的國家在不同的局勢中都可能有不同的作法。印度和中國以及其他的國家都發展过它們自己的生活方式，而且給予这些方式以耐久的基礎。它們曾經設想，而且它們之中还有許多仍在虛妄地設想，以为它們的方式是唯一的方式。今天的欧洲美洲已經發展出它們自己的生活方式，这在世界上是占优势的，它們的人民也設

想这是唯一的方式。但是，这些方式之中，可能沒有一种是唯一無二的合乎理想的方式，而且每一种方式都可能从其他方式之中有所学習。肯定地，印度和中國必須学習的还有很多，因为他們早已变为静止不前，而西方却不僅代表着时代的精神而且是生动活潑善于轉变，并且还具有在这时代之中成長壯大的能力，虽然这能力的發揮作用是通过自我毀滅和周期地犧牲人类而取得的。

在印度，或者其他國家中也是如此，有自贊和自憐交互更迭的傾向。兩者都是不相宜的和可鄙的。并不是通过伤嘆和感情上的認識我們才能理解人生，而是应該用坦白而英勇的面臨現实的方法。我們不可在那無关人生的問題上作無謂的、空想的探索把自己引入迷途，因为命运向前迈進而并不是等我們空暇才降臨的。我們也不可只是关心外界而遺忘了人类內心生活的意义。內外之間必須有一种平衡設法使这兩者融和一致。"最偉大的善，"斯宾諾莎在十七世紀曾寫道："就是認識到心灵和整个大自然的一致性。……心灵認識的愈多，它对于它的力量和大自然的法則就了解得愈清楚；它对于它的力量了解得愈多，它就愈能很好地指導自己而为自己制定法則；它对大自然的法則了解得愈多，它就愈容易能够使自己从無用的事物中解放出來；这样的方法就是完整的方法。"

在我們各自的人生中，我們也必須去發現精神和肉体之間的均衡，去發現作为大自然的一分子的人和作为社会的一分子的人这兩者之間的均衡。泰戈尔說："为了我們的尽善尽美，我們必須在生活上野蛮而在精神上文明化。我們应該具有在大自然中純任自然而在人类社会中具备人性那样的天賦才能。"尽善尽美是我們所不能达到的、永在后退中的目标，虽然我們始終向它前進并竭力想去接近它。在我們每人身上都有許多不同的人性，具有他种种

不一致的、矛盾的人性，每种人性都各朝不同的方向在拉扯着我們。有爱好人生的，有厭弃人生的，有的接受人生所含的一切，有的又把大部分的这些抛弃。要調和这些矛盾傾向是困难的，有时占优势的是某种傾向，而有时又是另一种傾向。老子說：

“常無欲以观其妙，

常有欲以观其徼。”

尽管我們具有这所有的理性和了解的能力，尽管我們具有这所有的積累下來的知識和經驗，我們对人生的秘密还是知道得相当的少，而只能去懸揣它的神秘过程。然而我們总能够欣賞它的美，而且通过藝術以發揮神一般的創造作用。虽然我們可能是軟弱而常犯錯誤的凡人，过着短促而無常的人生，但是我們身中还有一些仿佛像是永生的神的資質。正如亞里士多德所說：“我們切不可听从人們的慫恿，認为我們是不能免于死的凡人，而去作种种世俗上浮生若夢的想法；只要可能，我們就应該从事于不朽的事業，并且不遺余力地遵循我們的最高理想來生活。”

十六　結束語

自从我开始这部寫作至今，差不多五个月已經过去了，我已經完成了一千頁的手稿，其中充滿着我內心的各种雜乱的概念。我在“过去”中神游了五个月，也窺探到“未來”；并且有时竭力使我自己在“無涯和有涯的交点”上保持不偏不倚。这几个月是世界上多事之秋，而战爭，單就軍事的勝利而言，已經迅速地在向着最后勝利的階段進展。在我的祖國也曾發生过許多事情，而我只能作一个远远的旁观者。不愉快的浪潮有时偶然撼动我而又过去了。由于这是一件用思考的工作，并且我在竭力想表达出一些我的思想，

我就使自己离开“現在”的尖銳鋒芒而徜徉于“过去”与“未來”的更廣闊的空間。

但是这种漫游总要有一个結束。即使沒有其他的充分理由，也有实际上亟須考慮的問題不能不顧到。我差不多已經把所有的紙張都已用尽，这都是我經过了很大的困难才設法得到的，再想多要却不容易了。

印度的發現——我已經發現了甚么呢？如果假想我能够把印度的秘密揭露出來，并且發現它在今日如何和在那悠远的过去又是如何，那就太武断了。現在它是四億各自独立的男男女女，彼此各有不同，各自生活于思想和情感的私人天地之中。現在尙且是如此，那么人类連綿不絕、世代相承的多种多样的过去，是如何地更难捉摸也就可想而知了。然而有一种东西曾把他們維系在一起，而現在仍然在將他們維系着。印度是一个地理上和經济上的整体，在多种多样性中有着文化上的一致性，是一堆的矛盾而又有强固而無形的綫索將他們系在一起。虽然一再受到挫折，它的精神却始終沒有被征服过；而在今天它虽像是那狂傲的征服者掌中的玩物，它仍然是不屈服而不可战勝的。它具有古代傳說中的那無从捉摸的特質；某种使人恍惚的东西似乎已經控制了它的心灵。它是神話又是想像，是夢境又是幻覚，然而它是極其眞实的，就在面前的，而且是普遍存在的。有时瞥見那可怕的黑暗永巷像是会引回到原始时代的長夜，但是环繞着它的也有白晝的丰盛和温暖。这位曾有过去歷史的妇人偶尔会羞慚而难于接近，倔强而頑固，甚而有时还有一些發狂的病态。然而它是非常可爱的，它的兒女們無論走到何处，無論遭逢到任何厄运都沒有一个会忘記它的。这是因为在它的偉大和它的缺点上，它和他們是一体的，而且在它閱

尽人生的热情、欢乐和痴愚的幷且在俯視智慧泉源的那深邃的眼光中，这偉大和缺点都反映出來了。每个兒女都被吸引到它的身边，虽然也許各有其被吸引的理由，也可能有根本說不出所以然的，而且每人在它多面的人格上各自看到不同的外貌。在歷來的时代中它都曾產生过偉大的男女，保持着古代的傳統而又不断地使这傳統適应于变化中的时代。那位一脉相傳下來的偉大繼承者泰戈尔具有丰滿的現代精神和要求，但他还是从印度的过去生出來的，幷且以一身而集新旧的大成。“我爱印度，”他說，“不是因为我对地理有盲目的崇拜，也不是因为我恰巧出生于印度的國土之上，而是因为它虽經無数动乱还能保存住它那些偉大人物由那大徹大悟的知覺所流露出來的不朽訓示。”許多人会这样說，但也有其他的人用不同的方式來說明他們爱印度的理由。

旧时的魅力目前似乎正在消失之中，印度正在向周圍展望，也正在迎头赶上“現在”。但是無論它如何轉变——因为它也非变不可——旧时的誘惑力还会繼續存在而控制住人民的內心。尽管它的外貌可能改变，它还將一仍旧貫，而它的智慧的宝藏將在这苛刻、尋仇而貪婪的世界中帮助它坚持着眞、美、善，鍥而不舍。

今日的世界已經有了很多的成就，虽然它宣称着爱好人道主义，但它把自己的基礎放在仇恨和暴力上的远比放在那使得人成其人的美德上的要多得多。战爭是否定眞理和人道主义的。战爭有时也許不可避免，但它的后果細想起來是可怕的。可怕的不僅在于殺戮而已，因为人必有死；所可怕的是蓄意而持久地傳播仇恨和虛伪，而这仇恨和虛伪也就逐漸地成为人們的正常習性。以仇恨和憎惡來指導我們的人生过程是危險而有害的，因为它們是精力的浪費，幷且束縛和歪曲了心灵，而又阻止它去領悟眞理。偏偏

印度就有仇恨和强烈的憎惡，因为"过去"糾纏着我們，而"現在"也沒有甚么兩样。对于一个高傲种族的尊嚴再三加以侮辱是不容易被忘記的。幸而印度人不会長久怀着仇恨，它是易于恢复那更仁慈的心情的。

等到自由开辟新的眼界，印度將要重新認識自己，而这"未來"將比那受着挫折和屈辱的最近的"过去"更使它心神向往。它將怀着自信心向前迈進，决不忘本而又銳意于向別人学習，幷且和他們合作。目前它正在盲目地墨守旧时習俗和奴性地摹仿外國風尙兩者之間逡巡躊躇。但是在这兩者之中它都不能够得到解脫、生命或發展。顯而易見，它必須放弃它的井蛙之見而在这新时代的人生和活动中發揮它的充分作用。至于只靠着模仿不可能在文化上或精神上眞正有所發展，我想也是同样顯而易見的。这种模仿只能限于少数使自己脫离群众幷且也和民族生活泉源脫离的人。眞正的文化是从世界上四面八方獲得啓發的，然而它是土生土長的，幷且必須以廣大的人民大众为基礎。藝術和文学如果不断地在想着外國的典范，那就永無生气了。局限于專好苛求的小集团的狹隘文化的日子已經是一去不复返了。我們必須就人民方面廣泛地着想，他們的文化必須是过去趋向的延續和發展，幷且也必須代表他們新的要求和富于創造性的趋势。

一百多年以前，爱默生警告过他的美國同胞在文化上不要去模仿或是过于依賴欧洲。因为他們旣然是新民族，他希望他們不要过于注視欧洲的过去，而应当从他們新國家的丰富生活中獲得啓發。"我們做从屬者的日子，我們長期学習別國的学徒年限就要結束了。我們周圍的正在蜂拥到生活中去的千百万人是不能一直靠那外國人收穫所遺留的枯萎殘余來过活的。种种大事和成就都

出現了，它們都应該被歌頌，它們自己也將要歌頌……有具創造性的作風，有具創造性的行动，有具創造性的言詞……也就是說，这些都是与習俗和权威無关，而是从心灵本身对于善良和公正的意識中自發地涌現出來的。”他在論信賴自己的那篇文章中又說：“都是因为缺乏自我修养，才使得以意大利、英國、埃及为偶像的那种对于旅行的迷信能以保持它对于所有美國受过教育的人們的誘惑力。那些使英國、意大利或希臘在想像中受到尊敬的人們所以能够如此，是由于他們像地軸一样坚守着本土，作为大丈夫，我們感觉到我們的职責就是我坚守本土。灵魂不是旅行者，聪明人是不出門的，如果由于有必要，由于他的职責，在任何时候他被号召离家或去到外國，他的精神仍然是在家的，而且他必会用他面部上的表情使人們意識到他是負有智慧和道德的使命，而且訪問城市和人們的时候像是一位元首而不是無照商人或僕从。”

爱默生繼續說：“我并不頑固地反对那以藝術、研究和善意为目的的环球旅行，只要先使那个人喜爱家庭，或是不要抱着希望去尋找比他所知的更为偉大的东西而到國外去。他的旅行若是为的消遣或是为得些他所未具备的东西，他就忘記自己了，而且即使他正当青春，在古老事物之中也会变为老大。在底比斯、在帕尔迈拉，他的意志和心灵都已經变为和它們一样地衰老和破碎。他把廢墟帶到廢墟。

“但是这旅行狂是較深的不健康症状，会影响到整个的智力行动……我們摹仿……我們用外國風格來造房；我們架子上陈列外國裝飾品，我們的意見、我們的嗜好、我們的才力都是依靠和追随着过去与远方。在藝術兴盛的任何地方精神都創造过藝術。藝術家在独出心裁之中去尋求他的典范。这就是把他的思想应用于所要

做的东西和所要注意到的条件。……坚决保持你自己，千万不要摹仿。你自己的天才你可以用一生修养所積蓄的力量随时表現出來；但若你要仿效别人的才能，你所獲得的只是暫时的一知半解。”

我們在印度并不需要去到國外探索“过去”和“远方”。我們这里多得很。若是我們去到外國，那就是追求“現在”。这种追求是必要的，因为和“現在”隔离就意味着落后和衰退。爱默生时代的世界已經改变，旧时的障碍正在消滅之中；人生变得更國际化了。我們在这即將來臨的國际主义之中必須發揮我們的作用，并且为了这个目的，也必須去旅行，去和别人会見，向他們学習和了解他們。但眞正的國际主义并不是渺茫的沒有根源或飄泊無定的东西。它是必須从民族的文化中生長出來的，而且在今天只有在自由和平等与眞实的國际主义的基礎上才能繁荣昌盛。然而爱默生的警告至今还是和过去一样的適用，而且我們的探索也只有在他所指的条件之下才能獲得成果。除非我們被欢迎为平等地位的人和共同探索中的同志，千万不可作为一个無照商人而到任何地方去。有些國家，特别是英國自治領中，是竭力想侮辱我們的同胞的。这些不是我們所要去的地方。我們在目前可能还不得不受那被强迫服从于一个外國統治的苦难，并且背着因此而產生的使人痛心的重担，但我們解放的日子是不会遙远的。我們不是一个卑賤國家的公民，而且我們还以我們的出生地，以我們的民族，以我們的文化和傳統而感到自豪。这种自豪不应該是为了那我們想緊抱着不放的傳奇化的“过去”，它也不应該提倡閉关自守或是对于与我們不同的風尙習俗缺乏了解。这种自豪也千万不可讓我們忘記了我們的許多弱点和缺点，或是減弱我們要想擺脫这些弱点缺点的願望。在我們还沒能够走到適当的崗位和别人一起担任人类

文明和進步的先驅之前，还有一条漫長的道路要我們去走，并且更要費尽多少力量才能赶上。我們必須赶快地走，因为我們所能掌握的时間是有限的，而世界的進步却是愈來愈快。印度在过去是慣于接受和吸收別种文化的。在今天尤有必要；因为在我們所走向的这个明天的大同世界之中，民族的文化將要和人类的國际文化互相攙合。因此，只要有地方可以尋得到，我們將去尋求智慧、知識、友誼和同志，并且在共同的事業中和其他的人通力合作，但是我們决非乞求別人的恩寵和照顧的人。因此，我們依然要做眞正的印度人和亞洲人，而同时也成为优良的國际主义者和世界公民。

我的这一代在印度和世界上是困惱的一代。我們也許还得在一段稍長时間內担当下去，但是我們的日子总是会过去的，并且我們还要讓位于別人，他們將会过他們的生活而把这副重担傳給人生旅程的下一階段。究竟我們在这短暫而將結束的插曲中曾經如何地尽了我們的职責呢？我不知道。这要留給后人來判断。我們用甚么标准來衡量成功或失敗呢？这个我也不知道。我們不能抱怨人生对待我們的苛刻，因为我們的人生曾是出于我們自願所选擇的，何况也許人生对于我們归根到底幷沒有那么不好。只有那些时常站在人生边緣上的人，只有那些生活不被怕死心理所支配的人才意識得到人生。尽管有那一切我們所可能犯过的錯誤，我們已經使自己免于庸碌、內愧和怯懦了。这对我們个人自己來說，已經可算是有了一些成就了。“人最宝貴的东西是生命。生命屬于我們只有一次。一个人的生命是应当这样度过的：当他回首往事的时候，他不因虛度年華而悔恨，也不因碌碌無为而羞耻，——这样，在臨死的时候，他就能够說：‘我整个的生命和全部的精力，都已献給世界上最壯丽的事業——为人类的解放而斗爭’。”



后　記

阿拉哈巴，一九四五年十二月二十九日。

当一九四五年三、四月間，拘禁在亞馬那加堡壘監獄中的國大党工作委員会的成員們被分散并解到各自的原省去了。集中营監獄也告結束，大概是撥还給軍事当局了。我們三个人——哥文·巴拉·潘特、納侖德拉·德夫和我——于三月二十八日离开亞馬那加堡壘，并被解到內尼中央監獄。在这里我們遇見許多旧同事，其中还有拉斐尔·艾罕默德·克德威。自从一九四二年八月被捕以來，这还是我們第一次得到机会听見一九四二年發生过的一些事故的直接消息，因为有許多內尼監獄的人是在我們稍后才被捕的。从內尼，我們三个人又被解到离巴雷利不远的伊薩那加中央監獄。哥文·巴拉·潘德因病先被釋放。我和納侖德拉·德夫同住在这監獄的囚房里有兩个多月。六月初，我們又被移送到阿尔摩拉的山区監獄，这是我在十年前極其熟悉的地方。六月十五日我們兩人都被釋放了，也就是我們在一九四二年八月被捕后的第一千〇四十一天。这样，也就結束了我第九次的而也是期限最長的監獄生活。

自此以后六个半月又过去了。我从監獄中的長期隔离又回到群众中，回到热烈的活动和繼續不断的旅行里去了。我在家中只

住了一夜，随即赶到孟買去参加國大党工作委員会的会議。随后又去参加由印度总督所召集的西姆拉会議。我發觉我自己对于这新的而又在变动中的环境有些难于適应而不易与之配合。虽然一切的东西都是熟悉的，而且和老朋友旧同事会面也是很愉快的，而我总覚得有些像陌生人和局外人，我的心灵总是神游于大山和雪峰之間。西姆拉会議剛一結束，我就赶到克什米尔。我沒有在山谷中住下，而差不多立刻就开始向崇山峻嶺出發。我在克什米尔住了一个月之后，又回到群众中和日常生活中的兴奋和繁瑣的事务里了。

久而久之，过去三年中的某种景象在我的內心形成了。和別人一样，我發觉那已經發生过的事情比起我們所想像的多得多。这三年曾經是我們人民难堪的陣痛时期，而且每一个我們所遇見的人面上都帶着这种标志。印度已經改变了，在这像是平靜的表面之下，存在着疑慮和惶惑，失望和憤怒，还有一种抑制着的热情。随着我們的釋放和局势的轉变，場面也大为改变了。光滑的平面起了波紋，而且顯出了裂隙，慷慨激昂的浪潮横扫全國；受了三年的压制以后的人民冲破了藩籬了。我以前还沒看見过这样的群众，这样瘋狂的激动和民众方面为解放自己所抱的这种热烈切望。青年男女、少年男女都燃燒着有所作为的要求，虽然他們对于所应該做的是些甚么事还不甚了了。

战爭結束了，原子彈变为这新时代的象征。这种炸弹的使用和强权政治的不正当作風使得夢想進一步地幻滅了。旧的帝國主义仍在發揮作用，印度尼西亜和印度支那的事件使前景更顯得可怕。用以对付这兩國人民爭取自由的印度軍隊給我們帶來無可奈何的羞愧和一种持久的憤恨和辛酸。國內的激昂情緒还在繼續上

漲。

大战期中在緬甸和馬來亞成立了印度國民軍的消息突然地傳遍了全國，激起驚人的热情。軍事法庭的審理國民軍某些軍官引起了空前未有的激动，而这國民軍就成为印度为自由而战的象征。它們也成为印度各宗教团体联合一致的象征，因为印度教徒、伊斯蘭教徒、錫克教徒和基督教徒都参加了这軍隊。他們这些宗教团体在自己之間已經解决了教派的問題，那么我們为甚么不这样做呢？

我們正当印度大选的前夕，万目睽睽都在注視。选举是不久就会过去的，然而以后呢？明年可能是暴風雨的、紛擾的、冲突的和动乱的一年。除非在自由的基礎上，印度或其他各处都將不会有和平可言的。



索　引

四　画

五　　画

六　　画

七　画

八 画

九 畫

十 画

十一画

十 三 画

十四画

十五画

十六画

十 七 画

十 八 画

十 九 画

二 十 画

二十一画

二十二画

二十五画

［Ｇｅｎｅｒａｌ Ｉｎｆｏｒｍａｔｉｏｎ］
书名＝印度的发现
作者＝贾瓦哈拉尔·尼赫鲁
页数＝７８３
ＳＳ号＝１０５２９０３７
出版日期＝１９５６年０８月第１版

封面
书名
版权
前言
目录
正文